POLIROM

Gail Kligman

Nunta mortului

Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania



Colecţia PLURAL M

Carte editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

GAIL KLIGMAN este profesor (*full professor*) în cadrul Departamentului de Sociologie de la University of California, Los Angeles (SUA). Este doctor în sociologie (teză susţinută la University of California-Berkeley). A predat antropologie la University of Texas-Austin, Ion Ratiu Visiting Chair of Romanian Studies, Government, Georgetown University şi University of Chicago (Departamentul de Antropologie). Preocupările sale ştiinţifice vizează domenii cum sînt: sociologia politică, antropologia culturală, naţionalismul şi etnicitatea, cu precădere în spaţiul central şi est-european (a efectuat repetate stagii de documentare şi cercetare în anii '70-'80 în România, în special în Maramureş). Personalitate ştiinţifică cu ample contribuţii interdisciplinare, Gail Kligman face parte din board-ul editorial al unor reviste de prestigiu („Slavic Review", „Theory and Society", „Sfera politicii" ş.a.); a fost *research fellow* la Wilson Center, Center for European Studies, Harvard University, Center for Russian and East European Studies, UC Berkeley, Collegium Budapesta ş.a., a organizat colocvii şi conferinţe la Bellagio, Il Ciocco, Lucca. Cărţile şi articolele publicate îi reflectă în mare parte preocupările ştiinţifice: *Căluş: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago, Univesity of Chicago Press (1981); *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*, University of California Press (1988); *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, University of California Press (1988), *Gendered Transvisions: The Politics of Reproduction After Socialism*, Princeton University Press (în pregătire); articole în „Anthropological Quarterly", „Journal of American Folklore", „East European Politics and Societies", „Signs" etc.

Gail Kligman
The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics,
and Popular Culture in Transylvania
University of California Press, 1988

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuţie)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

KLIGMAN, GAIL
Nunta mortului: ritual, poetică şi cultură populară
în Transilvania / Gail Kligman;
trad. din limba engleză: Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu. – Iaşi: Polirom, 1998
296 p.; 21 cm. – (Plural M)
Tit. orig. (eng.): *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics*
and Popular Culture in Transylvania

ISBN: 973-683-027-6

I. Boari, Mircea (trad.)
II. Petringenaru, Runa (trad.)
III. Farnoaga, Georgiana (trad.)
IV. Barbu, West Paul (trad.)
1. Transilvania

CIP: 392.5(498.41)
393(498.41)

Printed in ROMANIA

Gail Kligman

NUNTA MORTULUI

Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania

Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu

POLIROM
Iaşi, 1998

lui MIHAI POP

Străină, străinătate
Mult mni-ai fo soră şî frate
Şî mni si pînă la moarte.

Ediţia românească este dedicată
Unchesului Ştefan şi lui Mişco Pop.
Dumnezău să-i ierte şi să-i odihnească.

Mulţumiri

Datorez mult oamenilor din Ieud, care, de-a lungul anilor, m-au primit în viaţa lor cu bunăvoinţă, interes, căldură şi prietenie. Lor le dedic această carte – interpretarea mea asupra aspectelor esenţiale ale vieţii lor – ca o expresie a respectului şi afecţiunii mele. *Mulţam fain*!*

Sînt de asemenea îndatorată multor persoane, ale căror încurajări mi-au fost indispensabile în realizarea acestei lucrări şi includ aici prieteni şi colegi (de aici şi din străinătate), ca şi pe membrii familiei mele. Către voi toţi, prea mulţi pentru a vă putea cita aici, îndrept adînca mea gratitudine. În mod special, doresc să aduc mulţumiri întregii familii Balea (şi în particular mătuşii Juji şi lui Şandri), ca şi următorilor: Dan Chirot, Harvey Goldman, Eric şi Margo Hamp, Keith Hitchins, Vlada Ilić, Ken Jowitt, Claude Karnoouh, Albert şi Lori Kligman, Michael Kligman, Ben Lee, Kiki Munshi, Jason Parker, Mihai şi Irina Pop, Moishe Postone, Brigitte şi Martin Riesebrodt, Marshall şi Barbara Sahlins, Nancy Scheper--Hughes şi familia, Michael Silverstein, Beth Shephard, Theda Skocpol, Mira Stevanivić, Betsy Traube, Ruth Tringham, Beatrice Troyan, Katherine Verdery, Susan Woodward şi Jack Zipes, ca şi lui Nicu, Ioană, Mihai şi Toderău.

Doresc să mulţumesc următoarelor instituţii pentru ajutorul lor generos, acordat în diferitele faze ale acestui proiect: American Council of Learned Societies, Centrului pentru Studii Europene al Universităţii Harvard, Centrului pentru Studii Slave şi Est-europene al Universităţii California-Berkeley, Federaţiei Internaţionale a Femeilor Universitare, Ministerului Cercetării şi Schimburilor Internaţionale, Fundaţiei Mellon, Fundaţiei Filantropice Naţionale, Fondului de Cercetări din Secţia de Ştiinţe Sociale a Universităţii din Chicago.

Sînt de asemenea recunoscătoare, pentru sprijinul lor, următoarelor instituţii din România: Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, Consiliul Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie, Institutul pentru Cercetări Etnografice şi Dialectologice, Ambasadei americane şi, în mod special, Muzeului Etnografic al Maramureşului.

Mulţumesc lui Eugene Hammel şi Greg Urban pentru asistenţa computerizată. Eforturile lor au avut drept rezultat obţinerea fontului românesc folosit în manuscris.

În ceea ce priveşte forma lucrării, doresc să-i mulţumesc Sandei Golopenţia pentru a fi examinat, cu atenţie şi amabilitate, varianta finală a textelor rituale maramureşene, şi Donnei Buchanan pentru ajutorul dat în ceea ce priveşte corectura, precum şi alte sarcini obositoare.

În final, dar, desigur, nu în ultimul rînd, doresc să-mi exprim aprecierea faţă de toleranţa şi bunăvoinţa manifestate de editura Universităţii California, în special de Sheila Levine, Mary Renaud şi Barbara Armentrout.

Mulţimesc tuturor!

Nota autoarei la ediţia în limba română: Doresc să-i mulţumesc lui Mircea Boari care a făcut traducerea iniţială a textului cărţii. La fel, le mulţumesc lui West Paul Barbu şi fiicei sale Anca Barbu pentru foarte generoasa lor contribuţie la revizuirea traducerii, şi Runei Petringenaru pentru traducerea notelor. Georgiana Farnoaga şi Stelian Tănase m-au ajutat la rîndul lor. Vladimir Tismăneanu şi Mircea Mihăieş au făcut ca un vis să devină adevărat.

* În lb. rom. în original (n.ed.).

Precizări despre graiul maramureşean

Transcrierea fonetică exactă a graiului vorbit în zonă ar fi necesitat folosirea unor semne diacritice speciale. Date fiind dificultăţile tipografice, au fost omise. Pe de altă parte, transliterarea textelor conform limbii române standard ar fi avut ca rezultat deformarea lor semnificativă, modificîndu-se rimele, ritmurile, nuanţele şi subtilităţile care ţin de expresia orală. Astfel, din nevoia de claritate şi pentru a păstra cît mai mult din reprezentativitatea tradiţiei orale, am optat pentru un mod de transcriere pe care l-am considerat un compromis adecvat: am păstrat caracteristicile de bază ale graiului vorbit, simplificînd în acelaşi timp forma de reprezentare grafică. Pentru generoasa lor asistenţă, în sensul celor mai sus menţionate, doresc să mulţumesc lui Mihai Pop, Magdalenei Vulpe, Ioanei şi lui Mihai Dăncuş. Mulţumiri şi Iulianei Balea din Ieud şi lui Ronelle Alexander din Berkeley.

Există diferenţe majore în pronunţie de la un sat la altul. În carte, transcrierea redă vorbirea (graiul) din Ieud. Dar chiar şi în aceeaşi localitate, pronunţia diferă de la o generaţie la alta. Trebuie reţinute cîteva repere în citirea textului:

1. În Maramureş există o tendinţă clară de a renunţa la rostirea ultimei silabe (mai ales din formele verbale, de vocativ şi în cazul numelor proprii): *Ştefan* = *Şte.* Prepoziţia *fără* devine *făr*, iar consoanele *n* şi *l* în poziţia finală sînt deseori eliminate: *drumul* = *drumu, nimeni* = *nime.*
2. Toate formele pronumelui care încep cu *e* sînt precedate de un *i*, conform pronunţiei. Acesta nu este un fenomen specific Maramureşului, ci un fapt general: *el* = *iel, eu* = *ieu.*
3. În Maramureş, distincţia fonetică între pronumele reflexiv *se* şi particula conjunctivului *să* a dispărut. De regulă, *se* este pronunţat ca *să.* La fel, prepoziţia *pe*, ca *pă*; *de pe* = *di pă.* De asemenea, *aşa* se pronunţă *aşă* sau *ăşe*, în funcţie de rimă.
4. Consonantele *m, n, l, t* au fost supuse palatalizării în poziţii înainte de *i* sau *e*: *n'e* în *bin'e*; în cazul *m* + *i* = *mn'i*, de exemplu: *mire* = *mnire.* La fel, consoanele *t* şi *d*, urmate de *a* sau *i* sînt pronunţate înmuiat.
5. După *s, z, ş, ţ, i* final (în formele de plural ale substantivelor şi la persoana a II-a a verbului) nu se pronunţă.
6. *Şi* devine *şî*, exceptînd situaţia în care urmează un *i*: *şî m-am dus* versus *şi ieu.*
7. Următoarele corespondenţe sînt relativ constante:

Româna standard	în Ieud	Exemplu
v	*z*	*vin* = *zin*
f	*s*	*fin* = *sin*
ch/e	*t*	*chemat* = *temat*
gh/e	*d*	*gheaţa* = *deaţa*
j/o, u	*gi*	*joc* = *gioc*
p/i	*pti*	*picior* = *pticior*
b/i	*bdi*	*bietu* = *bdietu*

8. În privinţa pronunţării vocalelor:
   Orice *e* accentuat este rostit mai deschis decît în limba literară; diftongul *ea*, în poziţie finală, devine *e*: *mea* = *me.* La fel, diftongul *oa* se pronunţă ca un *o* deschis: *doarme* = *dorme.*
   Pentru mai multe detalii în privinţa graiului maramureşean, vezi Vulpe, 1984.

INTRODUCERE: DINCOLO DE DRACULA

Avînd ceva timp la dispoziţie pe cînd mă aflam la Londra, am vizitat British Museum şi am cercetat lucrările şi hărţile din bibliotecă cu privire la Transilvania; gîndeam că o cunoaştere prealabilă a ţării mi-ar putea fi de folos în întîlnirea cu un nobil din acea ţară. Am descoperit că ţinutul la care se referea... se află în inima Carpaţilor; una dintre cele mai sălbatice şi puţin cunoscute părţi ale Europei.

Jurnalul lui Jonathan Harker,
Capitolul 1, *Dracula*

Ne aflăm în Transilvania; şi Transilvania nu e Anglia. Rosturile noastre nu sînt rosturile voastre, multe lucruri o să-ţi pară stranii...

Contele Dracula către Jonathan Harker

Trebuie să mărturisesc că nu Dracula m-a ademenit spre Transilvania. De fapt, contele cu faima sa populară şi literară din Occident, nu face parte din nobilimea transilvană. Dracula al românilor a fost un domnitor din veacul al XV-lea, Vlad, cunoscut sub numele de Ţepeş, fiul lui Vlad Dracul[1]. Dracula al nostru este un personaj gotic, produsul unei imaginaţii englezeşti, care a adus pe lume un om şi un loc ce au pătruns adînc, prin semnificaţia lor simbolică, în gîndirea occidentală. Dracula este o figură populară, un om (şi trebuie accentuat, om, nu supraom sau monstru) prin intermediul căruia se pot înfrunta spaimele şi frustrările morţii. Cultură *versus* natură, trup şi suflet reunite: Dracula întruchipează şi se luptă cu împletirea înşelătoare a dilemelor fundamentale ale existenţei umane – moartea, dragostea, sexualitatea, dorinţa, dominaţia, stăpînirea asupra naturii. Sfidînd moartea, Dracula sfidează natura. El nu e nici viu, nici mort, ci mai degrabă înfloreşte între viaţă şi moarte. După cum inspirat sesizează Craft (1984, 117), Dracula „este *nosferatu*, nici mort, nici viu, ci oarecum amîndouă, vizitator frecvent şi mobil al cimitirului şi budoarului". Dar acest Dracula este un construct cultural. El este o figură prin intermediul căreia se poate proba relaţia paradoxală dintre sexualitate şi moarte. Pentru că în ultimă instanţă este totuşi om, Dracula trebuie să se supună ordinii „naturale" prescrise de procesele noastre culturale. Nemurirea este lăsată în seama zeilor. Totuşi, date fiind natura şi complexitatea fiinţei sale, acestea îi asigură lui Dracula producţia şi reproducţia de-a lungul timpului. La urma urmei, moartea este un fenomen universal.

În schimb, Dracula nu e. El este o construcţie culturală, la fel ca şi imaginea noastră despre a sa Transilvanie de origine. Acea Transilvanie concepută ca graniţă necivilizată a Europei civilizate (o Transilvanie magică, aceea spre care Pied Piper-ul i-a condus pe copiii din Hamelin)[2]. Doar în haosul „uneia dintre cele mai sălbatice şi mai puţin cunoscute regiuni din Europa" putea Dracula să înflorească. Doar în „potcoava" munţilor Carpaţi, acolo unde „s-au adunat toate superstiţiile din lume" (Wolf, 1975, 4) putea gîndirea occidentală suspenda obiectivitatea raţionalismului ştiinţific, iar moartea putea fi negată. Acolo, în sălbăticia imaginară a limitei extreme a familiarului, cele mai flagrante şi de

negîndit transgresări ale normelor sociale devin acceptabile, ba chiar de dorit, pentru imaginaţia culturii victoriene tîrzii. Aproape de casă, trebuia să domnească puritatea, iar manifestarea desfrînată a dorinţei trebuia ţinută în frîu; ştiinţa şi religia conspirau în a aduce sexualitatea şi moartea sub controlul lor ferm[3]. O dată sosit în lumea „civilizată" a Angliei, secretul contelui Dracula era hărăzit să fie dezvăluit de respectatul om de ştiinţă A. Van Helsing, Doctor în Medicină, Doctor în Filosofie, Doctor în Litere. În cele din urmă, slujindu-se de înţelepciunea ştiinţei infuzate de preceptele moralei creştine, bunul doctor şi Echipa Luminii de care e înconjurat pun capăt ravagiilor acestei fiinţe blestemate. Împreună, dar şi separat, în realitate ca şi în ficţiune, ştiinţa şi religia triumfă ca arbitri ai contractului social[4].

Dracula şi ţinutul său natal, „Transilvania", au dobîndit o statură mitică în cultura occidentală[5]. Însă aceasta nu este o carte despre Dracula, după cum nu este în intenţia mea să demistific semnificaţia lui în lumea occidentală. Contrar părerii multor americani, Transilvania există[6]. Deşi folclorul despre vampiri nu este localizat exclusiv aici, faptul că el este asociat mai ales cu această regiune este mai mult decît o coincidenţă[7]. Din punct de vedere istoric, Transilvania şi Balcanii au reprezentat spaţiul de confluenţă comercială şi religioasă dintre Est şi Vest. În aceste ţinuturi, în secolul al XVII-lea, expansiunea spre est a Bisericii catolice a întîmpinat o rezistenţă înverşunată. Pentru a-i influenţa pe convertiţii la ortodoxie sau islamism, Biserica catolică a utilizat, pare-se, credinţa în vampiri cu un imens succes. După Twitchell (1981, 15), emisarii catolici proclamau că „tuturor celor care vor fi îngropaţi în pămînt nesfinţit le va fi refuzată odihna veşnică şi vor deveni vampiri". Mai mult, „dacă Biserica era cea care sublinia elementele ameninţătoare ale superstiţiei în vampiri, tot ea era cea care oferea mîngîiere pentru credinciosul adevărat, luînd asupra sa apărarea populaţiei locale. Era un sistem închis, în care instituţia care furniza monstrul oferea de asemenea şi protecţia" sub forma bibliilor, a crucilor şi rozariilor[8].

Azi, locul de întîlnire dintre Est şi Vest este Europa de Răsărit în general. Politica a înlocuit comerţul şi religia ca o trăsătură definitorie a acestei întîlniri. Europa de Răsărit este şi locul unde se află Transilvania – în ţara numită România, o localizare şi mai interesantă, dacă luăm în considerare statutul mitic atribuit, adeseori, comunismului şi comuniştilor*. În orice caz, credinţele populare (negative şi pozitive) despre „Transilvania" şi „comunism", în mod sigur accentuează forţa simbolurilor. Această carte este, în fapt, dedicată unor locuitori ai Transilvaniei, credinţelor şi practicilor rituale care le definesc viaţa într-un stat socialist contemporan. De aceea, intenţia mea este să trec „dincolo de Dracula", demistificînd Transilvania mitică, prin redarea amănunţită a obiceiurilor venerabilei patrii atribuite contelui. Într-adevăr, el nu greşea cînd spunea că „rosturile noastre nu sînt rosturile voastre". Care sînt însă rosturile Transilvaniei, „ţara de dincolo de păduri"?

Istoria Transilvaniei este lungă şi tumultuoasă şi continuă să fie contestată în măsura în care statele rescriu istoria şi rivalizează pentru dreptul la „un trecut social formalizat"[9]. Transilvania este o punte între Ungaria şi România şi aici rezidă esenţa polemicii actuale asupra ei: cîndva parte a Imperiului austro-ungar, Transilvania este astăzi una dintre cele trei regiuni care formează România. Transilvania este cea mai eterogenă din punct de vedere etnic, fiind, în mare, locuită de români, maghiari şi saşi. Carpaţii, ale căror ramuri principale sînt orientate dinspre nord spre sud şi de la est la vest, formează un lanţ natural, demarcînd limitele de est şi sud ale Transilvaniei. MacArthur (1981, 21)

---

* Lucrarea a fost editată în anul 1988. Studiile lui Gail Kligman, efectuate în zona Maramureş în anii '70-'80, reflectă realităţile politice din acei ani. Vezi *infra* (n.ed.).

notează că „locuitorii României spun în glumă că ţara lor este cu înăuntrul în afară, cu munţii la mijloc şi ţinuturile joase, expuse, la margini".

Maramureşul, o regiune izolată din nordul Transilvaniei, a fost cel care mi-a atras curiozitatea. Zona cunoscută sub numele de „Maramureşul istoric" este înconjurată, cu excepţia nord-vestului, de lanţuri muntoase[10]. Munţii Maramureşului (1500-2000 m altitudine) formează graniţa de nord-est cu Bucovina şi Ucraina; munţii Rodnei (2000 m) delimitează regiunea spre sud-est; iar munţii Gutîiului, spre vest, se prelungesc în coline ondulate ce separă Maramureşul de regiunea învecinată, Oaş. Valea Tisei reprezintă limita nordică şi în acelaşi timp frontiera cu Uniunea Sovietică (astăzi cu Ucraina, n. ed.). Am fost fascinată de frumuseţea lirică a ţinutului, de coloritul şi ţesătura veşmintelor, de feţele brăzdate de vreme ale multora dintre locuitorii săi, conferind tonalităţi umane bogăţiei naturale a peisajului. Case şi biserici cioplite în lemn stau mărturie istoriei şi unui fel de a fi specific, unui mod de producţie şi relaţii proprii cu mediul.

Dar semnele evidente ale modernizării nu pot fi ignorate. Reguli arhitecturale stricte cer ca noile case să aibă minim două etaje, iar locuinţele din beton şi lemn de tip vilă sînt din ce în ce mai numeroase de-a lungul drumurilor principale sau în interiorul satelor. Lumina electrică, frigiderele, televizoarele, maşinile – toate sînt căutate şi cumpărate de îndată ce este posibil, reflectînd în parte dorinţa de a fi „moderni", de a face viaţa mai uşoară şi mai confortabilă sau, cu alte cuvinte, tendinţa de redefinire a identităţii prin bunurile posedate. Semnificaţia proprietăţii particulare a fost radical alterată în anii comunismului, nemaireferindu-se, în special, la pămînt, ci mai degrabă la obiecte[11]. Hotarele ce separă indivizii, familiile, satul şi regiunea s-au schimbat şi lărgit, articulîndu-se cu statul. Istoria este pe cale de a fi revizuită. Dar din al cui punct de vedere?

Turişti sau specialişti în ştiinţe sociale, cei mai mulţi din Europa de Vest şi Statele Unite, sînt încîntaţi de frumuseţea idilică şi modul de viaţă tradiţional care, superficial, caracterizează Maramureşul. În acelaşi timp, oficialităţile preocupate de progres de la Bucureşti, capitala României, vorbesc cu dispreţ despre „înapoierea" Maramureşului şi despre aparenta persistenţă a „modului de trai necivilizat al ţăranului".

Cum pot fi împăcate emblemele evidente ale trecutului – ţăranii şi modul lor de viaţă – cu dinamica „modernităţii" prezentului? De la centru spre periferie, moroşenii, după cum îşi spun locuitorii acestei regiuni, îndeplinesc rolul de păzitori vii ai unei moşteniri culturale, de creativitate românească (vezi şi Marrant, 1977). Poate ca prezentul ţăranilor a fost supus raţiunii, dar după cum a arătat Verdery (1983 a, 428) în legătură cu alte sate transilvane,

> în viitor, tendinţa... nu este către o creştere a antagonismelor dintre ţăran şi stat, ci, dimpotrivă, către o simplificare dialectică a cîmpului social în care ambii operează, o simplificare ce a acţionat în avantajul statului, slăbind rolul ţăranilor. În prezent, este proiectată o nouă simplificare viitoare a cîmpului, culminînd prin eliminarea ţăranilor înşişi.

Recunoaşterea relaţiilor dinamice dintre centru şi periferie, indivizi şi stat, sisteme locale şi contextele lor lărgite – acestea sînt problemele contemporane cruciale pentru înţelegerea gîndirii şi acţiunii umane[12]. De-a lungul istoriei, centrele puterii s-au grăbit să-l definească pe „celălalt" în încercarea de a se legitima pe sine. În grade variate, relaţii sociale, identităţi şi interacţiuni au fost articulate pe baza unor structuri ierarhice de dominaţie şi subordonare preconstruite. Deşi nu există o definiţie atotcuprinzătoare a „ţăranului", în general se acceptă că „subordonarea structurală a ţărănimii unor forţe exterioare este un aspect esenţial al definirii sale" (Mintz, 1973, 74), asigurînd astfel o continuă expropriere a surplusurilor şi un acces limitat la poziţiile de putere[13]. Pentru ţăranii din Maramureş, istoria a dovedit în repetate rînduri caracterul trecător al categoriilor determinate oficial; pînă în 1918, moroşenii au fost ţărani în Ungaria

(fără a fi şi unguri); astăzi, ei pot fi ţărani-muncitori în România (chiar nefiind români) sau români aparţinînd unui „muzeu etnografic în aer liber" (*Romanian News*, 15 iunie, 1981), depinzînd de punctul de referinţă. Subordonarea lor structurală este de aşa natură încît unii autori sugerează că ţăranii vor înceta să mai existe[14].

Ţăranii, principalii subiecţi ai acestei cărţi, au fost întotdeauna obiecte. Ei au fost exploataţi de stăpîni şi naţiuni, la fel ca şi de oameni de ştiinţă şi universitari. Deşi populaţia mondială are o majoritate ţărănească, rareori ţăranii au fost priviţi ca actori responsabili; doar alţii au acţionat asupra lor, reducîndu-i la tăcere. Dar, după cum vom vedea, aceasta nu înseamnă că ei nu au nimic de spus (Karnoouh, 1982, 105; Verdery, 1983 a, 371). Experienţa istorică a moroşenilor, determinată parţial de relativa lor izolare şi sărăcie, a dat naştere unei identităţi regionale puternice (Marrant, 1977), care înfruntă astăzi interesele naţionaliste ale statului român.

Începînd cu 1981, Partidul Comunist Român a urmat calea construirii unui stat socialist, în parte prin intermediul centralizării, educaţiei de masă, instituirii unei birocraţii moderne şi cultivării identităţii naţionale române. Proprietatea şi relaţiile sociale s-au transformat în ritm accelerat. Iniţial, centralizarea mijloacelor de producţie, cu accent pe industrializarea forţată, a condus la o dezvoltare economică spectaculoasă (Jowitt, 1971; Turnock, 1974; Cole, 1976; Chirot, 1978: Graham, 1982; Shafir, 1985), însă astăzi se acceptă că respectiva creştere s-a făcut în detrimentul sectorului agricol. În plus, datorită faptului că priorităţile de planificare ale statului se bazau pe o „mentalitate productivistă", centrată pe transformarea rapidă a sectoarelor economic, politic şi social, transformarea culturală a fost considerată drept un fenomen eminamente derivat. Această caracteristică aduce în prim-plan dilema pe care Jowitt (1974, 1176) a numit-o „paradoxul fundamental al regimurilor constructoare de sisteme":

> În încercarea lor de a redefini societatea, simultan, regimurile marxist-leniniste urmăresc schimbări cu bătaie lungă, fundamentale, decisive în anumite sectoare, tolerează persistenţa unor comportamente şi atitudini politice pre-revoluţionare în altele şi întăresc în mod neintenţionat numeroase standarde tradiţionale în sectoare care pentru regim sînt adesea prioritare.

Pe scurt, schimbarea rapidă şi planificată este un proces complex şi adeseori confuz[15].

Implicată în construcţia statului socialist este „făurirea omului nou" (Ceauşescu, 1976)[16]. Cine este „omul nou" şi cum ar trebui el „făurit", rămîne o chestiune ambiguă. Ceea ce se ştie e că acest individ trebuie să întrupeze valorile socialismului, purificate de tendinţele burgheze[17]. Pentru a-şi atinge ţelul, ideologii trebuie să educe masele şi să supravegheze îndeaproape produsele politice, sociale şi culturale (inclusiv muzica, arta, literatura şi vorbirea), pentru a determina măsura în care pot fi acceptate (astfel, cenzura este atestată nu numai ca fiind legitimă, dar şi critică). Evident, acest proces de creare a unui „om nou socialist" nu este o sarcină uşoară. Lenin a avertizat că „transformarea tuturor obiceiurilor şi practicilor... este o treabă de decenii". Nicolae Ceauşescu a recunoscut îndreptăţirea acelei observaţii: „După cum putem vedea, a fost o sarcină uşoară să construim fabrici. Dar e de datoria noastră să transformăm omul în aceeaşi măsură, astfel încît să devină capabil să stăpînească noile tehnici... şi noul mod de a gîndi". După cum observa Karnoouh, „omul nou" încă nu a apărut. Mai degrabă, „cetăţeanul ideal al statului comunist post-stalinist este o aceeaşi încrucişare ilegitimă între muncitor şi ţăran, în care primul este purtătorul promisiunii de bunăstare a unei societăţi viitoare mereu amînate şi legitimată de fidelitatea istorică a celui de-al doilea" (1982, 105)[18].

Nu încape îndoială că transformările socio-economice dictate de partidul comunist au alterat profund ritmurile vieţii rurale. Într-o privinţă, acest studiu

reprezintă o încercare de analiză a ideologiei aşa cum e trăită şi nu doar impusă de la centru spre periferie, admiţînd însă că ambele cadre de referinţă interacţionează şi se influenţează reciproc. În cadrul fixat de stat al unui sistem de relaţii sociale şi de producţie atotcuprinzător, necesităţile vieţii de zi cu zi încorporează raporturile difuze de întrepătrundere dintre familie şi comunitate, productivism şi socialitate. După cum arată E.P. Thompson: „ceea ce se schimbă, pe măsură ce modurile şi relaţiile de producţie se modifică, este experienţa vie a oamenilor" (1971, 21). Cum conceptualizează şi se percep pe sine moroşenii şi universul lor de viaţă, în vreme ce alţii proiectează alterarea identităţii lor intime? În această carte analizez credinţele şi practicile care ţin de ritualizarea anumitor cicluri de viaţă – nunţi, înmormîntări şi nunţile mortului – ca mijloace prin care putem privi în viaţa acestor oameni. Pentru moroşeni, tradiţiile au fost întotdeauna parte integrantă a identităţii lor. Prin aceste structuri familiare ale experienţei, ei au dat sens lumii trăite şi au interpretat-o.

Astfel, această carte descrie aspecte fundamentale ale vieţii contemporane în satul maramureşean: cum anumite evenimente semnificative – ritualuri din ciclul vieţii – sînt constituite, folosite, înţelese şi încărcate cu sens. Nu intenţionez nici să reific, nici să decontextualizez o comunitate locală şi nici să-i neg identitatea, alta decît cea determinată de forţele din afară. Doresc să rămîn sensibilă la complexitatea vieţii acestui sat din România, iluminînd din interior relaţia dintre necesitatea structurală şi cea istorică.

Dinamica ritualului

Ce sens are ca într-un stat socialist, pe cale de modernizare, să ne îndreptăm atenţia spre ritualuri care ţin de ciclul vieţii? Ţărani, ritualuri – toate acestea sînt reminiscenţe ale trecutului, fiind adeseori asociate cu rezistenţa la schimbare, gîndirea mistificatoare şi altele asemenea. Deşi aceste ritualuri sînt componente elaborate, vizibile, ale vieţii de fiecare zi din Maramureş, ele nu mai sînt semnificative pentru cea mai mare parte a României[19]. În raport cu orice criteriu al modernităţii, Maramureşul este relativ înapoiat. În orice caz, o asemenea afirmaţie cere o examinare mai profundă. Aduce oare afirmarea acestei înapoieri un plus de relevanţă sau conduce pe o cale greşită? În cursul unei perioade de schimbări rapide, tradiţiile rituale au devenit din ce în ce mai mult structuri organizatoare, prin care comunităţile din regiune se reconstruiesc drept comunităţi. Tocmai aceasta indică profunzimea transformărilor socio-economice. Moroşenii îşi respectă „tradiţiile", dar în acelaşi timp devin şi ei consumatori avizi, la fel de grăbiţi ca oricare alţii să dobîndească bunuri care uşurează greutăţile zilnice.

Statul român a ratificat dreptul Bisericii ortodoxe de a-şi reprezenta moştenirea religioasă; la rîndul ei, Biserica ortodoxă a sancţionat în mod tacit practicile rituale populare – într-o regiune care pînă de curînd a fost de orientare unită (greco-catolică). Care e relaţia dintre Biserică şi ritual? Şi, de un mai mare interes în ceea ce mă priveşte, care este relaţia dintre tradiţiile rituale şi stat? În anumite circumstanţe, rezistenţa la schimbare sugerează sau trădează tendinţe subterane contrahegemonice. De ce tolerează, ba chiar cu adevărat preţuieşte statul asemenea tradiţii – „folclorul" acestei regiuni periferice? Ideea de periferic furnizează un răspuns simplu, dar inadecvat (Marrant, 1977; Karnoouh, 1982). Trebuie recunoscut faptul că particularităţile aşezării geografice, graiul „arhaic", tradiţiile „străvechi", toate acestea adunate în colţul nordic al Transilvaniei servesc interesele de legitimare politică şi teritorială ale statului. Iar statul, inventîndu-şi propriile tradiţii (Hobsbawm şi Ranger, 1983), reclamă participarea purtătorilor acestei tradiţii – ţăranii. E clar, atenţia acordată ritualului nu reprezintă doar o

românizare a trecutului, un trecut pre-socialist în cazul dat. Ci concentrarea asupra ritualurilor ciclului vieţii oferă un mijloc de a explora credinţele şi practicile reminiscente care dau consistenţă comunităţilor contemporane şi localizează indivizii în cadrul acestor comunităţi, dar şi în cadrul statului român.

Despre ritual

Ritualul poate fi privit ca o formă dramatică de interacţiune simbolică, articulînd un raport între un nivel de înţelesuri construite simbolic şi un sistem de relaţii interpersonale şi instituţionale[20]. Riturile care urmează a fi examinate cuprind un sistem de credinţe şi practici care răspund unor anxietăţi existenţiale, dar şi complexităţii practice a experienţei sociale de fiecare zi. Astfel, ele răspund unor griji de natură transcendentală şi materială. Ritualurile ciclului vieţii încorporează norme, valori şi reguli ale universului social pe care îl reprezintă. Prin aceasta, ele reflectă trecutul şi constituie prezentul – astfel jargonul ritualic reflectă şi constituie simultan realitatea socială. Prin intermediul reprezentării regulilor, normelor şi valorilor, ritualul prescrie şi proscrie coduri care informează (dar nu şi determină) conştiinţe şi acţiuni. Astfel, ritualurile sînt atît exemplare, cît şi constrîngătoare. De asemenea, în interiorul acestui cadru, ele încorporează şi ceea ce se află pe tărîmul posibilităţilor normative. Deşi ritualurile, adînc fixate în viaţa locală, invită la cristalizarea normelor şi valorilor deja existente în variate moduri simbolice, trebuie accentuat că, la rîndul lor, normele şi valorile existente răspund unor circumstanţe socio-istorice. Ele se transformă (deşi, după cum o demonstrează materialismul tot mai prezent în dispunerea ritualică, nu la fel de repede ca bunurile de consum). Astfel, ritualurile nu prezintă o viziune sincronică, statică a culturii în istorie, ci mai degrabă produc o structurare a relaţiilor în spaţiu şi timp, sensibilă la transformările istorice. După cum subliniază T. Turner: „Ritualul, ca model simbolic al ordinii sociale, care încearcă să fie şi un mijloc efectiv de reglare a acelei ordini, se întemeiază pe aceleaşi principii structurale şi *dinamice* ca şi societatea însăşi" (1977, 61, subl.n.).

Ritualurile impun o perspectivă hegemonică asupra a ceea ce în fapt este o realitate paradoxală, ordonînd şi controlînd astfel tranziţiile şi dezordinea potenţială asociate acesteia[21]. Karnoouh, accentuînd asupra acestui aspect, notează că ritualurile sînt capabile să transforme evenimentele în realităţi inteligibile „datorită forţei charismatice a reprezentărilor pe care le poartă" (1983 a, 33); în acest fel, ritualurile controlează atît dorinţa, cît şi ameninţarea, introducîndu-le în ordinea conceptuală şi afectivă a experienţei.

După cum voi arăta mai pe larg în ultimul capitol al cărţii, în orice caz, experienţa nu este atît de consistentă pe cît ar prescri-o idealurile predicate de ritual, deci nu există o corespondenţă între ritual şi practicile cotidiene[22] ci, mai degrabă, se produce o interacţiune dinamică între reprezentările rituale şi experienţa cotidiană. Acest aspect este important atît pentru indivizi, ca actori în sistemul social, cît şi pentru stările emoţional-afective. După cum ne învaţă moştenirea durkheimiană, ritualul „lucrează asupra" dimensiunii afective şi conceptuale a acţiunii. Puterea sa constă în abilitatea de a articula esenţa conştiinţei sociale, indicînd în acelaşi timp o anexare a experienţei individuale la aceasta (Mauss, 1950; Munn, 1974; Bourdieu, 1977). Pe de altă parte, ritualul (re)prezintă idealurile organizării sociale. El nu dictează – şi nici nu ar putea-o face – comportamentul şi afectivitatea individuală. „Ciclul de viaţă" tratat de aceste rituri este cel al indivizilor plasaţi în contexte sociale, al indivizilor ca ego-uri sociale. Aceste rituri vizează formarea culturală a conştiinţei, emoţiilor şi acţiunii. Ele tratează subiectivitatea socială, ca opusă celei individuale (în consecinţă, indivizi care încearcă să-şi controleze soarta fac apel la practici magice private sau realizate de un specialist)[23]. Asemenea reprezentări colective se

focalizează asupra unui comportament convenţionalizat, asupra unei dimensiuni sociocentrice mai degrabă decît asupra uneia egocentrice (sau asupra identităţii sociale şi nu a celei individuale). În consecinţă, după cum a subliniat (printre alţii) Tambiah, „ritualurile, în calitate de comportament convenţionalizat, nu sînt concepute şi nu urmăresc să exprime intenţiile, emoţiile sau stările de spirit ale indivizilor într-un mod direct, spontan sau «natural». Elaborarea culturală a codurilor constă în «distanţarea» de asemenea expresii spontane sau intenţionale, deoarece spontaneitatea şi intenţionalitatea sînt, sau pot fi contingente, labile, circumstanţiale sau chiar incoerente şi dezordonate" (1979, 124)[24]. După cum am arătat mai devreme, nu controlul este „funcţia" unor astfel de rituri. E important să avem mereu în vedere acest lucru pe parcursul lecturii cărţii. Ceea ce se spune sau se face efectiv în viaţa de fiecare zi, poate diferi considerabil de ceea ce e resimţit la nivel individual. Aceste ritualuri nu reprezintă cu necesitate interacţiuni cotidiene, în schimb, ele stabilesc premisele contractului social pe care interacţiunile zilnice se întemeiază.

Ritualurile specifice care urmează a fi analizate în acest text – nunţi şi funeralii – sînt momentele cele mai importante din ciclul vieţii, pentru că ele produc şi reproduc ordinea socială însăşi, adunînd laolaltă ciclurile structurale ale dezvoltării individuale şi sociale. Ritualurile ciclului vieţii, în particular, pot fi privite ca expresii condensate, simbolice, ale naturii şi dimensiunilor relaţiilor şi schimburilor sociale. Nunţile şi funeraliile redirecţionează relaţiile sociale şi, astfel, afectează instituţiile economice. Ele reclamă participare socială, reprezentînd astfel transformarea rituală a indivizilor ca o transformare a colectivităţii. Pe parcursul acestor evenimente, categoriile ordonatoare de credinţe, valori şi coduri de acţiune sînt reunite laolaltă şi reorganizate. Chiar dacă scopul primar al unor asemenea ocazii poate apărea ca fiind „texturarea relaţiilor sociale şi domestice" (Thompson, 1971, 7; M. Pop, 1976, 172), „cîmpul" acestor relaţii nu este limitat la local. Riturile de trecere ajută actorii sociali să-şi redefinească sinele social în cadrul contextului de transformare a vieţii lor. Acest context este România.

În esenţă, aceste rituri ale ciclului vieţii exprimă un sistem de gîndire şi acţiune care structurează relaţiile fundamentale dintre sexe, dintre viaţă şi moarte, dintre natură şi cultură. Acest sistem creează condiţii ca dezordinea – boala, moartea subită sau răzvrătirea – să fie înglobată în experienţă, într-un mod care dă sens şi să devină inteligibilă. Cazul cel mai evident este nunta mortului – o căsătorie simbolică desfăşurată în timpul funeraliilor unei persoane nubile, dar necăsătorite. Prin intermediul mişcării ciclice a indivizilor în timp şi spaţiu, acest complex de ritualuri privind nunta, înmormîntarea şi nunta mortului constituie microcosmosul simbolic al proceselor de continuitate şi transformare culturală.

Dar ce se întîmplă cu naşterea? De ce nu am discuta-o la fel de detaliat? Desigur, naşterea este un element fundamental al vieţii, însă, în cadrul cultural al acestor oameni, naşterea nu este la fel de ritualizată public ca şi căsătoria şi moartea, care sînt evenimente prin excelenţă ale ciclului cultural ce dă sens transformării biologice şi culturale. Naşterea provoacă încorporarea copilului în lumea socială a fiindului şi nefiindului (vezi Karnoouh, 1986). Dar în cadrul cosmologiei creştine, aşa cum e ea înţeleasă în comunitate, copiii nu sînt persoane depline pînă la prima împărtăşanie. Înainte de primul război mondial, apartenenţa de sex nu era diferenţiată prin stiluri vestimentare distincte, pînă la prima împărtăşanie sau pînă în momentul în care copilul devine capabil să-şi deznoade propriul cordon ombilical păstrat pentru acest prilej. („Prezentarea corpului" va fi elaborată de-a lungul acestei analize. Vezi de exemplu Hebdige, 1979; T. Turner, f. a.) Mai mult, relaţia dintre naştere şi viaţa socială a fost pînă nu demult una precară. În timpul perioadei interbelice, atît rata natalităţii cît şi cea a mortalităţii infantile în regiune au fost cele mai ridicate din Europa (Marrant, 1977, 89). Moartea unui copil a fost, şi este încă, înţeleasă ca o mani-

festare a voinţei dumnezeieşti. Dacă un copil a murit, Dumnezeu va da un altul[25]. Bărbaţii şi femeile sînt sortiţi să se împerecheze. O consecinţă a unei asemenea credinţe atît de puternice în voinţa divină este că acest grup de români nu împărtăşesc aceeaşi durere resimţită de orăşeni sau de membrii generaţiei tinere a unui stat pro-natalist (vezi Nydon, 1984)[26]. Dacă viaţa şi moartea sînt, în ultimă instanţă, expresii ale voinţei divine, în consecinţă naşterii nu îi este acordată aceeaşi semnificaţie socială pe care o primeşte ea acolo unde „individul" este celebrat încă din momentul naşterii sale (precum în cultura americană). Pentru că această carte reprezintă o încercare de a prezenta practicile şi credinţele Celuilalt, naşterea nu va fi tratată explicit. În cercetarea de faţă, naşterea va fi considerată aşa cum este ea de fapt: o prezenţă absentă.

Poezia rituală

Ritualul în Maramureş exhibă acţiuni şi un limbaj elaborate. Le vom prezenta în capitolele I, II şi IV; totuşi, sînt necesare cîteva cuvinte despre limbajul ritualic. Pe fondul unei bogate şi înfloritoare tradiţii poetice orale, poezia deţine un loc privilegiat în România (ca, de altfel, peste tot în Europa de Est)[27]. Ea este utilizată şi de către stat în scopuri educaţionale şi ideologice (Pop şi Ruxăndoiu, 1976; Kligman, 1983). Ideologii culturii folosesc formele poetice pentru a inocula valori progresiste. Poezia de factură comunistă înfăţişează meritele muncii socialiste în transformarea societăţii şi a culturii, devotamentul faţă de partid şi progresul pe calea raţionalismului ştiinţific şi dezvoltării tehnologice[28]. Poezia, populară şi literară este considerată a fi „muzica aleasă" a cuvintelor. Versurile rimate, fixate în tradiţie sau improvizate, reprezintă modul primar de comunicare orală în timpul ocaziilor ritualice (cînd sînt cîntate, strigate sau bocite, în funcţie de eveniment), dar ele sînt de asemenea folosite în timpul interacţiunilor sociale neoficiale şi în corespondenţă (de exemplu, scrisori de dragoste, scrisori de pe front)[29]. Karnoouh semnalează că în Maramureş oamenii „cîntă cînd beau, cîntă pentru găină în timpul nunţii, îşi plîng morţii, cîntă colinde de Crăciun, dansează şi cîntă pentru mireasă..., dar niciodată nu se gîndesc că fac poezie" (1983 a, 43). Poezia e mai degrabă un mod integral de conceptualizare a lumii în care aceşti oameni trăiesc; ea nu e recunoscută ca un gen aparte de comunicare. Poezia românească este, de obicei, caracterizată prin versuri cu o lungime de şapte sau opt silabe (ultimul caz fiind mai frecvent), ocazional fiind întîlnite şi cazuri de cinci sau şase silabe. Rima binară, terminală, redundanţele interne ale textului, inversiunea şi paralelismul sînt de asemenea tipice (Brăiloiu, 1967; I. Bîrlea, 1968, 2:28-74; Bartók, 1975, 5-43; Pop şi Ruxăndoiu, 1976, 79-87).

Poezia rituală, aflată în centrul acestei cercetări, cade în perimetrul categoriei mai largi a poeziei lirice. După specialiştii români, „vitalitatea (cîntecelor lirice şi a strigăturilor) este determinată de capacitatea lor crescută de a se adapta vieţii contemporane" (Pop şi Ruxăndoiu, 1976, 339). „Poezia este un bun tovarăş la bucurie şi necaz" a sugerat un copil de clasa a şaptea în 1979. Poezia în formă rituală ori scrisă, sau transmisă la radio sub formă de cîntece moderne este parte a unei tradiţii vii. În Maramureş, nunţile sînt însoţite de *strigături** şi cîntece; înmormîntările, de bocete[30] (acestea vor fi discutate în capitolele despre nunţi, funeralii şi nunţile mortului). Oricine, bărbat sau femeie, este familiarizat şi înţelege codurile şi convenţiile acestei tradiţii poetice. Judecăţile estetice se bazează pe capacitatea versurilor de *a să văji*, de a merge împreună sau de a se armoniza, în sens mai larg. După cum sublinia Karnoouh, armonizarea „prin intermediul comparaţiei între doi sau mai mulţi termeni nu este doar o problemă

* În lb. rom. în original. În repetate rînduri, autoarea foloseşte expresii şi termeni în limba română, îndeosebi specifici graiului localnic. În ediţia de faţă, termenii în limba română din ediţia originară au fost semnalizaţi prin utilizarea literelor cursive (*n.ed.*).

de simplu acord formal al unei serii de versuri ci, mai mult decît atît, stabileşte o corespondenţă complexă (semantică, metaforică şi simbolică) între o situaţie concretă... şi exigenţele unei Legi" (1983 a, 43)[31]. Poezia rituală, care va fi discutată de-a lungul acestei cărţi, reprezintă în primul rînd, deşi nu exclusiv, vocile femeilor, pentru că femeile sînt participanţi rituali centrali în riturile ciclului vieţii. Femeile sînt în mod predominant expuse în timpul secvenţelor ceremonialului, mai puţin în stabilirea preţului miresei. În timpul funeraliilor, doar femeile bocesc. Cu toate acestea, discursul poetic nu este doar un domeniu al femeilor. De obicei, femeile nu „strigă" în timpul dansului. Atît bărbaţii, cît şi femeile sînt deosebit de competenţi în discursul poetic al celebrării (în timpul nunţii sau al altor sărbători)[32]. Faptul că femeile au un rol mai evident în timpul ritualurilor ciclului vieţii, şi ca atare şi în această carte, este consecinţa unor premise culturale ce vor deveni mai clare pe măsură ce vom înainta cu prezentarea materialului. Atît bărbaţii, cît şi femeile sînt purtătorii tradiţiei. Există o complementaritate imanentă, chiar dacă un sex sau celălalt par să aibă un rol mai activ. În astfel de cazuri (ceea ce e valabil pentru naştere), sexul opus este o prezenţă-absentă de importanţă vitală. Aceste ritualuri aparţin comunităţii, sinelui social.

Versurile rimate ale limbajului ritualic sînt reprezentări colective prin excelenţă. Ele sînt de asemenea înţelese ca forme obiectivate (Jakobson, 1960; Silverstein, 1979). Astfel, ele sînt în general acceptate ca texte nesemnate, fără autor, adică exterioare intenţiilor individuale. Conţinutul lor acoperă o arie vastă, de la exprimarea unor atitudini fundamentale despre viaţă, norme şi valori, la probleme specifice şi dispute, traume personale şi schimbări sociale. Astfel, aceste versuri oferă un discurs versificat despre moralitate, sexualitate, băutură, dragoste, rudenie, vîrstă şi moarte sau despre schimbările sociale, politice şi economice. Conţinutul lor este intim legat de circumstanţele în care sînt invocate, dar el poate, la fel de bine, să se adreseze unor preocupări sociale transcendente, oferind astfel un forum pentru critica socială şi politică (în cazul acesta numai istoriceşte). În orice caz, trebuie remarcat că, totuşi, contextul ritual în care se dă glas acestor preocupări creează doar o pseudo-sferă publică în care opinia poate fi prezentată, dar nu şi susţinută cu convingere. Caracteristicile formale ale poeziei orale şi rituale creează o anumită anonimitate, dar indivizii trăiesc în cadrul unui stat, iar locuitorii statului sînt mereu conştienţi de prezenţa acestuia. Astfel, discursul local există în relaţie cu discursul dominant. Sătenii pot vorbi despre poezie şi pot protesta – ca potenţial contra-hegemonic, dar această funcţie este circumscrisă de natura relaţiilor de putere şi de posibilele consecinţe. Nu am auzit exprimată de-a dreptul o critică politică în timpul ocaziilor ritualice. La acest nivel al interpretării, cunoaşterea intimă a contextului este crucială pentru traducerea intenţiilor şi a sensului[33].

Relaţia dinamică dintre text şi context este fundamentală pentru înţelegerea limbajului simbolic (atît la nivelul general al vorbirii şi acţiunii, cît şi la cel particular al poeziei şi actelor ritualice). În ceea ce priveşte poezia orală, limbajul figurat colorează „imaginaţia poetică" (vezi în special Friedrich, 1979 a). În mare, limbajul comunică prin intermediul proceselor metaforice care includ metafora şi metonimia. Acestea reflectă procesele conceptuale primare implicate de gîndire, acţiune şi expresie[34]; ele sînt esenţiale unei analize a limbajului şi acţiunii rituale. Metafora, descrisă pe scurt, este de obicei asociată cu similaritatea; ea este „un mijloc de a concepe un lucru în termenii unui alt lucru, fiind în mod primar o funcţie a înţelegerii (Lakoff şi Johnson, 1980, 46). Metonimia, intrinsec legată de metaforă, este bazată pe contiguitate; „conceptele metonimice ne îngăduie să conceptualizăm un lucru prin intermediul relaţiei sale cu un altul" (*ibid.*, 39; metonimia este în general discutată în termenii relaţiei parte-întreg). Metonimia este înrădăcinată în experienţa empirică şi, astfel, este puternic

referenţială în funcţia sa. Luate împreună, metaforele şi metonimiile „formează sisteme coerente în termenii cărora ne conceptualizăm experienţa" (*ibid.*, 41).

Ritualurile ciclului de viaţă analizate în această carte formează un sistem coerent prin intermediul căruia viaţa şi moartea sînt făcute inteligibile şi încărcate cu sens. Eficacitatea acestor ritualuri depinde de contextualizarea lor culturală – de relaţia dinamică text-context menţionată mai sus. Limbajul (în vorbire şi în act) ritului nunţii împrumută din plin din vocabularul cultural al negoţului; căsătoria generează schimburi între familii, iar relaţiile de schimb antrenează negociere. În acest sens, în Maramureş se spune că „o mireasă este ca o găină". Însă limbajul morţii nu poate împrumuta din vocabularul negoţului. Moartea nu stă la negocieri. În schimb, vocabularul morţii este unul al transformării stărilor fizice sau emoţionale (precum pierderea sau putrefacţia). Şi astfel, moartea este caracterizată drept un pîntec nesătul. Limbajul „dragostei" (căsătoria) trimite şi el la metaforele separării şi abandonului. Dar, în cel din urmă, aşa cum vom vedea în capitolul IV, căsătoria şi moartea sînt inextricabil legate. O explorare a acestui limbaj simbolic bogat şi extrem de condensat oferă o înţelegere privilegiată a modului în care moroşenii îşi conceptualizează propria lume. Aşa cum semnalează Sahlins, „simbolurile sînt simptome, directe sau mistificate, ale adevăratei forţe a lucrurilor" (1981, 7).

Analiza acestor rituri particulare se concentrează asupra semanticii culturale a vieţii şi a morţii: relaţia dintre viu şi mort, bărbat şi femeie, natură, cultură şi, mai recent, civilizaţie. (Distincţia uzuală dintre cultură şi civilizaţie asumă cultura ca fiind o practică locală sau regională; ea presupune un sens implicit al posibilităţilor limitate[35]. Civilizaţia este asociată cu tehnologiile dezvoltate şi cunoaşterea. Cea din urmă nu este limitată la succesiunea istorică: ea este utilizată pentru a se referi la români, la fel ca şi la Occidentul contemporan sau la civilizaţia românească promisă de Ceauşescu.) Nu mă voi angaja într-o analiză formală a poeticii rituale în sine, ci mă voi concentra asupra interpretării generale a semnificaţiilor culturale[36].

Studiul începe cu un capitol despre viaţa satului în Maramureşul contemporan, reliefînd caracteristicile fundamentale ale relaţiilor şi organizării sociale, trecute şi prezente. Capitolele doi, trei şi patru reprezintă analize detaliate ale ritualurilor ciclului vieţii în sine: nunţi, funeralii şi, respectiv, nunţi ale mortului. Capitolul ultim plasează analiza ritului în contextul mai larg al statului.

Munca de teren în România

Relaţia dintre text şi context, la fel ca şi interpretarea sensurilor culturale, este relevantă pentru o înţelegere a cercetării în România. Acest studiu se bazează pe şaptesprezece luni de muncă de teren într-un sat din Maramureş, cercetarea primară fiind realizată pe parcursul a treisprezece luni[37], în 1978-1979. Pentru străini, cercetarea în România este un privilegiu, nu un drept. Înţelegerile privind schimburile bilaterale dintre Statele Unite şi România facilitează aranjamentele de cercetare pentru americani[38], dar tensiunile generate de dezbaterea internaţională asupra comunismului şi capitalismului influenţează puternic climatul cercetării în România[39]. În 1978-79, condiţiile internaţionale, la fel şi cele interne, au fost mai favorabile decît la sfîrşitul deceniului nouă, iar schimburile academice funcţionau destul de bine. Anii '80 au adus noi confruntări ideologice de ambele părţi şi o puternică deteriorare a relaţiilor. Cercetarea a devenit tot mai dificilă; la data cînd scriu această carte, ea este virtual imposibilă.

Acest proiect a fost început într-o perioadă de toleranţă mutuală, temperată de un scepticism în creştere. În 1978, oficialul din regiune care m-a însoţit pentru prezentarea cerută la autorităţile locale m-a sfătuit neoficial să îmi fac

provizii pentru contactul cu o realitate complicată. Mi s-a confesat că în acest sat cooperativizarea a fost „problematică" şi că cicatricile lăsate de acel episod s-au vindecat lent[40]; a solicita accesul la statisticile locale ar fi probabil futil; mai mult, este posibil ca oamenii să fie indispuşi de posibilele urmări ale discuţiilor cu mine, un străin dintr-o ţară capitalistă; în cele din urmă, eram americancă, pe deasupra şi o femeie singură, făcînd cercetări de capul ei într-o regiune apropiată de graniţa sovietică. După obiceiurile locale, femeile singure nu călătoresc neînsoţite; comportamentul meu e diferit şi poate demn de chestionat; de fapt, ce făceam eu acolo?

În România, întîlnirea cu străinii este descurajată în mod deschis. Interdicţia este exacerbată la Bucureşti şi în alte zone urbane, fiind întărită la toate nivelele societăţii româneşti. Cetăţenilor li se cere să raporteze conţinutul convorbirilor purtate cu străinii unor persoane anume desemnate la locul lor de muncă, din comunitatea sau din cartierul lor[41]. De asemenea, în 1980, decretul 225 care interzicea găzduirea străinilor, cu excepţia rudelor de gradul întîi, în locuinţele românilor, a fost modificat, interzicînd şi camparea în curţi. Infracţiuni de tipul acesta îi pot costa scump pe românii bine intenţionaţi, iar preţul nu este întotdeauna sub formă de amenzi. Pentru cercetătorii care au nevoie de rezidenţă în sate, excepţiile de la această lege sînt de obicei aprobate prin intermediul unei proceduri complicate, implicînd autorităţile naţionale şi locale[42]. Într-o măsură mai mare sau mai mică, oricine trăieşte în sau vizitează România este supus unor neplăceri birocratice. Dificultăţile pe care le-am întîmpinat în munca de teren nu sînt neapărat reprezentative pentru experienţele altora[43]; unele din problemele mele au fost atipice. De exemplu, nu am reuşit să dobîndesc acces la registrele locale consultate regulat de alţi cercetători străini, lucrînd în comunităţi diferite. Aceasta *nu* a fost din cauza oficialilor guvernamentali care, dimpotrivă, mi-au acordat tot sprijinul. Din nefericire, anumite autorităţi de la nivelul satului preferă să interpreteze istoria locală şi relaţiile cu centrul conform propriilor lor interese, iar eu am devenit victima inocentă a orgoliilor altora. Astfel se întîmplă că nu am avut datele adecvate privind *pattern*-urile de locuire, producţie (cooperativă sau privată), titlurilor asupra pămîntului, relaţiilor de proprietate şi de rudenie. Deşi atît eu cît şi oficialii de la nivel naţional am avut de tras eventuale învăţăminte din această decepţie, la vremea aceea a fost imposibil să fac uz de respectivele materiale[44].

Faţă de avertismentul primit de la oficialul de regiune, preotul satului din acea vreme s-a lămurit curînd în ceea ce mă priveşte şi s-a oferit să răspundă întrebărilor mele. El mi-a atras atenţia că am o „umbră" lungă, lucru sesizat şi de alţii[45]. Mulţi oameni au refuzat amabil să discute cu mine anumite probleme (despre pămînt, organizarea cooperatistă, chestiuni economice, despre moştenire, istoria locală de după al doilea război mondial); înţelegeau că nu le era permis să o facă, cel puţin nu la modul direct. Totuşi, de-a lungul celor treisprezece luni am învăţat multe despre problemele lor, pe măsură ce identitatea mea ideologizată, „capitalistă", a dispărut treptat în spatele relaţiilor de familiaritate şi prietenie. Dar aceste cunoştinţe mi-au fost oferite în dar abia după o lungă cumpănire şi cel mai adesea sub forma unor cuvinte învăluite – creaţii poetice. În mod cert, trebuia să dăm dovadă de o discreţie reciprocă. Astfel că limitele cercetării au fost în cele din urmă determinate de amploarea responsabilităţii faţă de cei care m-au primit cu braţele deschise, şi-au împărtăşit experienţele cu mine, m-au ajutat şi care, fără intenţie, ar putea fi făcuţi responsabili pentru curiozitatea mea culturală.

Acceptarea acestei responsabilităţi, la urma urmei de natură etică, explică focalizarea asupra ritualurilor (ca acţiuni reprezentative colective) mai degrabă decît asupra vieţilor individuale. După cum am amintit deja, practicile rituale sînt deosebit de elaborate şi răspîndite în Maramureş; în plus, Maramureşul este

renumit pentru tradiţiile sale bogate. Moroşenii sînt mîndri de ei înşişi, în special datorită rădăcinilor lor în trecut şi dinamicii pline de miez a prezentului. Deşi folclorul nu este în nici un caz neutru din punct de vedere politic, totuşi el este construit în mod legitim ca domeniu de cercetare (să ne amintim că în prezent folclorul este considerat a reprezenta o moştenire a vitalităţii creatoare a poporului român. Ritualurile sînt clasificate în categoria folclorului)[46]. Astfel încît studiul lor era perfect îndreptăţit pentru cel ce doreşte să-şi satisfacă interesul pentru semnificaţia expresiei simbolice în societatea socialistă contemporană, minimalizînd în acelaşi timp pericolele la care erau expuşi alţii[47].

Obţinînd permisiunea să fac cercetări şi să trăiesc într-un sat, trebuia să-mi asigur o cazare potrivită[48]. În cazul meu, etnografii locali au negociat pentru mine o locuinţă, în vreme ce eu aşteptam nerăbdătoare în altă parte. Femeia care urma să-mi fie *gazdă* mi-a spus mai apoi că iniţial a ezitat să mă ia la ea. Trebuia să se ocupe de soacra sa imobilizată la pat, semi-paralizată şi simţea că nu ar avea timpul şi energia să se dedice la două persoane. Imaginea ei despre mine, înainte de a mă fi văzut, era cea despre o femeie americană crescută la oraş, avînd deci nevoie de o îngrijire maternă atentă; în mod sigur aş avea pretenţii, aşteptîndu-mă la stilul de viaţă cu care fusesem obişnuită, un stil de viaţă pe care nu l-aş fi putut găsi în casa ei. Ei pot să-mi ofere un pat acoperit cu o saltea de paie, o lampă cu petrol, privată în curte şi apă încălzită pe un cuptor cu lemne, care dădea în acelaşi timp şi căldură în timpul iernilor geroase; oare nu aş avea nevoie de mai multă intimitate? Camera „mea" era situată între bucătărie şi dormitorul familiei, unde dormeau toţi ceilalţi; era camera de oaspeţi. Cele mai frumoase icoane şi scoarţe ţesute erau etalate acolo[49]. Aşa cum avea să-mi repete în timpul primei săptămîni, „noi nu avem condiţii pentru *domni*" (intelectualitatea urbană, în vorbirea ei) – o dilemă complicată şi mai mult de originea mea americană. Ipotetic, ea îşi expunea astfel o reprezentare mai degrabă luxoasă despre lumea mea.

„Condiţiile" preocupau de asemenea autorităţile locale. Nesatisfăcute pe de-a-ntregul de alegerea mea, pretindeau că m-aş simţi cu mult mai confortabil într-o casă avînd curent electric (precum ale lor). Asta poate că era adevărat, dar, în acelaşi timp, dacă aş fi locuit la una din autorităţile locale, nu aş mai fi putut intra în relaţie cu nimeni. Motivele ascunse ale preocupării lor erau bazate pe evenimente trecute, combinate cu dorinţa unui venit suplimentar obţinut cu uşurinţă (chiria a fost achitată fie de Consiliul Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie, fie de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, depinzînd de an). Am rămas neclintită în refuzul meu de a-mi schimba domiciliul. Gazda mea şi cu mine ne-am înţeles imediat după sosire, cînd americanca mult-pomenită a devenit realitate. Cînd reprezentanţii locali şi regionali care m-au însoţit au plecat, m-a prezentat soacrei sale suferinde. Către seară, s-au hotărît să mă primească.

Stăteam pînă tîrziu de vorbă, în timpul acelor prime zile. Nu aveam nici o dorinţă să mă mut, decît dacă familia mi-ar fi cerut-o. Poate că faptul cel mai important a fost că am stabilit raporturi imediat, ceea ce a contribuit la sentimentul de confort şi la diminuarea celui de solitudine, într-un mediu altfel complet nefamiliar (întotdeauna m-a impresionat faptul că relaţia cercetător-cercetat este răsturnată în timpul perioadei iniţiale de „asimilare" în comunitate şi că, în tot restul timpului, există o curiozitate mutuală)[50]. Ulterior, a reieşit că această gospodărie a fost o alegere fericită pentru cercetarea mea. Soacra era o naşă respectată în sat; gazda era recunoscută pentru agilitatea sa în limbajul ritual şi propria sa mamă fusese înainte vreme moaşă. Datorită condiţiei fizice a soacrei, finii veneau să o viziteze regulat. Femeile o consultau adeseori pe gazdă în materie de pregătiri rituale (mîncăruri sau idei despre exprimări rituale). Soţul era de asemenea apreciat, astfel încît bărbaţii se puteau informa despre mine.

Venind din afară, întîlnirea cu oamenii a fost mult uşurată de locul în care stăteam (aceasta a şi fost intenţia etnografilor locali cînd mi-au propus să locuiesc acolo. În ciuda îngrijorării mele faţă de ceea ce venea ca impus din afară, le-am fost într-adevăr recunoscătoare pentru insistenţă). Desigur, aş fi preferat „condiţii", în special o cameră numai a mea. Dar avantajele (personale şi privind cercetarea) au depăşit cu mult dezavantajele[51]. Nu m-am mutat.

Există o bază istorică în grija faţă de condiţiile asigurate pentru *domni*. Organizarea socială ierarhică specifică pentru această regiune este evidentă încă şi azi. Faptul că eram educată şi că eram străină, evoca toate conotaţiile legate de clasa şi starea asociate categoriei de *domn*, determinînd modul de comportare al familiei gazdei[52]. Deferenţa şi respectul se situau pe primul plan. În acea primă săptămînă şi în următoarea, am fost servită separat în camera mea (acolo unde sînt serviţi toţi oaspeţii de seamă). Faptul că eram femeie complica lucrurile. Pentru ei, eram o curiozitate culturală care le contrazicea toate categoriile familiale. Eram o femeie care trebuia să fi fost deja măritată, singură, într-un colţ neştiut de lume, dar eram şi un învăţat care, evident, avea şi alte preocupări în viaţă. Nu mi s-a îngăduit să particip la treburile gospodăreşti, chiar dacă acestea cad în mod obişnuit în sarcina femeilor. Gazda sau una dintre cele două fiice ale sale îmi făceau patul. Trebuia să fiu slujită. Înţelegeam motivaţiile culturale ale acestui comportament faţă de mine, dar mă simţeam foarte stînjenită (după cum niciodată nu m-am simţit confortabil cu opinia generală conform căreia mama ar trebui să slujească pe toată lumea, în special pe fii). Comensualitatea – împărţirea hranei şi a băuturii – stabileşte relaţii sociale. Modul în care hrana şi băutura sînt oferite deosebeşte oaspeţii de familie de prieteni. Urma să fiu acolo pentru mult timp şi deferenţa trebuia să însemne mese de una singură.

Era clar că statutul meu de oaspete respectat trebuia să fie transformat şi, în ceea ce mă privea, cu cît mai curînd, cu atît mai bine. Încît, am început negocierile; am obţinut compromisuri rezonabile. Puţin după aceea, mîncam laolaltă cu familia, deşi locul meu trebuia evidenţiat cu o broderie pusă întotdeauna pe scaunul meu (nu mi se îngăduia să mănînc din vasele comune sau cu ustensile de lemn). Îmi făceam singură patul şi am sugerat că fetele ar putea face acelaşi lucru, fiind femei tinere şi mama lor avînd destule de făcut! Dar curînd am obosit auzind argumentele lesne de prevăzut privind care dintre fete ar trebui să îndeplinească o asemenea sarcină. Din partea băieţilor, pur şi simplu nu se aştepta nimeni să facă aşa ceva; în schimb, ei tăiau lemnele. Au fost doar cîteva ocazii cînd am participat la treburile gospodăriei, şi atunci gazda a avut de suportat mustrarea verbală (nemeritată) a celorlalţi. De exemplu: Paştele este precedat de marea curăţenie de primăvară. Familia întreagă urma să fie prezentă, la fel şi cîţiva colegi străini de-ai mei. Erau multe de făcut şi timpul era scurt. Aşa că mi-am tras cizmele de cauciuc şi am luat strachinile şi oalele la pîrîu să le frec. Acolo, multe femei făceau aceeaşi treabă. La vremea aceea, eu şi gazda mea eram ca în familie şi nu ne-am gîndit la contrarierea simţului comun despre ceea ce se cade şi ce nu (încorporarea unor femei din afară în familie este un element critic al sistemelor patriliniare şi va fi discutat mai tîrziu în carte). Într-un fel, era normal ca gazda să-mi îngăduie să ajut în treburile gospodăreşti. Dar, din punctul de vedere al comunităţii, eu nu eram nici fiică fictivă, nici mireasă, ci un oaspete străin. În aceeaşi seară chiar, zona a fost inundată cu torente de bîrfă, condamnîndu-mi gazda că trăgea folos de pe urma mea. Din acel moment, m-am abţinut s-o mai ajut; consecinţele sociale au fost prea mari pentru ea. De-a lungul acestui proces de încorporare a mea, un outsider neobişnuit în familie, m-am angajat adeseori în discuţii îndelungate cu diverşi membri ai familiei lărgite, despre relaţiile dintre sexe şi dintre generaţii. A fost o bună experienţă cu învăţăminte reciproce, fapt valabil pentru comunitate, în ansamblul ei, dar îndeosebi în contextul familiei, unde detaliile vieţii de fiecare zi au fost constant analizate în comun.

„Identitatea" mea de sex a fluctuat între cea a unui bărbat simbolic și cea a unei femei curajoase, caldă și plină de grijă. Ambiguitățile identității mele aveau ramificații și în alte domenii. Nu eram percepută la fel de pretențioasă precum se credea că ar trebui să fie domnii. Dar statutul meu de intelectual străin cerea o recunoaștere formală. Cum să mi se adreseze? Relativa mea tinerețe și deschidere ținea să contrazică formalismul celor mai mulți termeni de adresare (se consideră că profesorii sînt mult mai în vîrstă). Am găsit formalul „domnișoara Kligman" ca nepotrivit în convorbirile zilnice. Cei mai mulți oameni s-au decis să mi se adreseze simplu: *domnișoară*. Aceasta a diminuat din aspectul ierarhic și formal, pe care numele de familie îl adăuga, nefiind totuși atît de neoficial sau familial cum ar fi presupus-o folosirea numelui mic. Deși cuvîntul „domnișoară" mă atingea puternic în sensibilitățile mele feministe, în cultura și în limba lor a reprezentat un compromis acceptabil[53]. Dar găsirea unei formule de adresare a fost problematică și pentru copiii gazdei, a căror vîrstă era cuprinsă între paisprezece și peste treizeci de ani. Acești tineri și adulți trebuiau, prin tradiție, să mi se adreseze protocolar și erau pedepsiți dacă mi se adresau pe nume. Discuțiile noastre despre acest aspect trimit către granițele transculturale ale comunicării și la tensiunile dintre adresarea protocolară și familiaritate. Într-un mediu social schimbător, prezența mea reprezenta o dilemă pentru tinerii care experimentau „modernitatea" prin întîlnirea noastră. Eu, desigur, aș fi preferat identitatea mea familiară în toate dimensiunile-ei, deoarece ar fi redus distanța „alterității" pe care în mod necesar am trăit-o. Lecția de bază care trebuie reținută e că, într-adevăr, identitatea este socialmente construită în timp și spațiu.

Reprezentări și sensuri

Ajung astfel la o ultimă chestiune privind munca de teren, și anume analiza și prezentarea ei în format de carte. Prezentul studiu este bazat pe observarea participativă intensivă a vieții zilnice și rituale într-o comunitate nord-transilvană. Notele mele provin din peste șaizeci de ore de înregistrări *in situ* a ritualurilor ciclului vieții, de interviuri intensive, note de teren legate de impresii, culese din ascultarea atentă a bîrfei mundane (adeseori obositoare, dar întotdeauna revelatoare), revederea literaturii și așa mai departe. Relatarea care urmează este interpretarea *mea* asupra acestor date extrem de bogate; reprezintă înțelegerea mea asupra vieții altora. Desigur, înțelegerea mea este profesională și, totodată, lămuritoare, dar este totuși a mea. Am ales să spun povestea lor prin intermediul ritualurilor ciclului vieții. Riturile din ciclul vieții pot fi privite ca narațiuni despre oameni, despre idealurile și identitățile lor sociale, despre modul cum ei înțeleg relațiile dintre sexe, dintre viață și moarte. Într-adevăr, în acest sat transilvan, tradițiile – ritualuri, discursul poetic oral și altele asemenea – au fost întotdeauna părți integrante ale vieții oamenilor. Prin intermediul acestor structuri ei au dat sens și au interpretat aspectele importante ale experienței lor. De asemenea, ritualul și limbajul le-au permis să comenteze asupra unor practici mai ample, chiar dacă astfel de practici au fost înțelese în termenii unui lococentrism care situează comunitatea în centrul universului. De cînd cu instituționalizarea socialismului românesc (așa cum este el), punctul central a fost deplasat. În ultimele patru decade, toate aspectele societății românești au fost fundamental transformate, afectînd fiecare cetățean într-un mod esențial. În orice caz, după cum ne amintește E.P. Thompson, „schimbarea istorică survine nu pentru că o «bază» dată trebuie să dea naștere unei «suprastructuri» corespunzătoare, ci pentru că transformările relațiilor de producție sînt experimentate în viața socială și culturală, reflectate în ideile și valorile oamenilor, afirmate în acțiunile, opțiunile și credințele lor" (1979, 22). Deoarece riturile ciclului vieții reliefează continuitățile și schimbările trăite de indivizi, familii și comunități, de-a lungul ciclului de

viaţă, ele pot să servească de asemenea drept context dinamic pentru analiza continuităţii şi schimbării culturale. Asemenea ritualuri sînt adînc înrădăcinate în viaţa comunitară a acestui sat transilvan (la fel ca orice alt ritual în viaţa oricărei alte comunităţi din lume). Astfel, ele ne oferă o lentilă puternică prin care putem arunca o privire în intimitatea preocupărilor practice şi simbolice derivate din experienţa acestor oameni din România.

Dar viaţa şi moartea, dorinţa şi moartea sînt fenomene universale, familiare tuturor. În timp, diferitele voci au dat sens ciclului vieţii în diverse moduri. Această carte doreşte să oglindească vocile ţăranilor transilvani. După cum spunea contele Dracula, drumurile Transilvaniei nu sînt şi drumurile noastre şi „multe lucruri o să-ţi pară stranii". Însă, aş mai adăuga, vor fi şi multe lucruri familiare, care rezonează profund cu propriile noastre preocupări. Şi poate că analiza acestor rituri ne va îngădui să aruncăm o privire în interiorul propriilor noastre practici culturale.

Capitolul I
ORGANIZAREA SOCIALĂ

Oamenii întîi cîntă, pe urmă scriu.
N. Bălcescu

Satul: trecut şi prezent

În timpul unei veri secetoase, trei oameni s-au pierdut într-o pădure. Însetaţi fiind, se duseră în căutare de apă. Unul dintre ei ajunse pe vîrful unui deal – acolo unde se afla Biserica din Deal... şi auzi susurul apei curgătoare. Strigă: „Eu aud!" şi puse numele de Ieud locului în care se afla.

Culeasă de autor, 1978

Cînd românii s-au stabilit pentru prima oară aici, ei trăiau în chiţimii, de la Bîrsana pînă în sus pe Iza. La început, fuseseră doar cinci cei care se aşezaseră prin aceste meleaguri. Numele lor erau Vlad, Balc, Mariş, Pleş, Chindriş. Şi primiră drepturi asupra pămîntului şi munţilor... Trei dintre ei se aşezară chiar în locul pe care îl numim „la mînăstire", către pîrîu (la răsărit de Ieud) şi făcură de-ndată o cruce mare de lemn pe care o puseră în pămînt. Într-o noapte, crucea dispăru... şi o găsiră taman în locul unde Biserica din Deal se află acum. Oamenii căutară crucea prin pădure pînă ce au dat de ea – şi s-au mutat acolo. În tot acel loc (cunoscut sub numele de Băleşti) era foarte puţină apă, aşa că cei trei se puseră să caute un izvor mai bun, ca să poată să-şi păşuneze animalele şi să-şi facă o moară. Unul din ei se urcă în vîrful unui copac şi auzi susurul apei curgătoare către apus – şi strigă la ceilalţi: „Îi, veniţi încoace că ieu aud... asta e apă". Un altul, aflat departe în jos, auzi, dar nu înţelese bine ce spusese cel din deal, aşa că strigă pe al treilea: „Vino, întoarce-te spre răsărit de deal pentru că acolo i ud". Cînd se regăsiră, au rîs de neînţelegere şi mai tîrziu, înapoi în vale, spuseră în glumă numele de „Ieud".

Culeasă în 1893 de P. Bilţiu-Dăncuş[1]

*

Conform legendei, acestea ar fi originile numelui de Ieud, unul dintre cele mai vechi şi mai pitoreşti sate din Maramureş[2]. Biserica din Deal datează din 1364. Documentele scrise atestă apoi existenţa Ieudului în secolul al XIV-lea, lui Balc, fiul prinţului Sas, fiu al domnitorului Dragoş Vodă fiindu-i acordate titlurile în 1365 (Mihaly, 1900, 57; Filipaşcu, 1940, 98; Popa, 1970, 87-89). Familiile fondatoare din Ieud îşi revendică titlurile şi pămînturile acordate prin *diplome* de regele ungur Ludovic I în 1419

şi 1427 (Mihaly, 1900). Asemenea celor mai multor sate din Maramureş, Ieudul are o aristocraţie rurală, ai cărei membri cunoscuţi sub numele de *nemeşi* (nobili) posedă drepturi tradiţionale şi ereditare asupra pămîntului, prestigiului şi puterii politice locale, consfinţite de diplomele regale[3]. Astfel, încă de la începuturile sale, relaţiile sociale din Ieud erau ierarhic aşezate (Pop, 1976, 17).

Şi alte distincţii de rang sînt relevante pentru Ieudul istoric. În zonă, el este cunoscut drept sat „intelectual" datorită generalilor, avocaţilor şi, în trecut, a maicilor şi preoţilor proveniţi de aici. Ceea ce este în general recunoscut ca documentul românesc scris cu cea mai mare vechime – *Manuscrisul de la Ieud* – a fost găsit în Biserica din Deal; în plus, unii autori pretind că primele scrisori personale în limba română (privind tranzacţiile comerciale) ar fi fost trimise de un ieudan în 1595. Literatura turistică de azi contribuie la această reputaţie, sugerînd că „aici a funcţionat prima şcoală în limba română" şi că „istoricii consideră locul ca leagăn al scrierii în limba română" (*Romanian News* 14, 1981, 159).

Ieudul mai este privit şi ca sat religios. Din 1701 pînă în 1948, Ieudul a aderat la Biserica greco-catolică; de atunci, preoţii au urmat ritul ortodox sancţionat de stat[4]. Religia a avut o influenţă puternică în Maramureş şi în Ieud în particular: pentru aceasta mărturisesc nu numai cele două biserici de lemn datînd din secolele XIV, respectiv XVIII, dar şi o a treia biserică, largă şi făcută din ciment, recent sfinţită în centrul satului. Ieudenii atribuie natalitatea locală înaltă şi absenţa divorţului trainiciei tradiţiilor religioase şi seculare.

De obicei, Ieudul era considerat unul din cele mai bogate sate din Maramureş. Locuitorii lui erau în principal angajaţi în activităţi pastorale şi agricole. Cooperativizarea forţată din anii 1950-1962, precum şi naţionalizarea pădurilor i-au alterat radical statutul; astăzi Ieudul este unul din cele mai sărace sate[5]. Raţiunea principală a cooperativizării în Ieud nu a fost legată de potenţialul economic sau productiv. Ea a fost mai degrabă menită să altereze autoritatea Bisericii unite şi să distrugă clasa bogată a ţăranilor posesori de pămînt, a *chiaburilor**, acuzaţi pe atunci de a fi exploatatori rurali, acuzaţie nu tocmai corectă, deoarece nu reflecta întotdeauna o exploatare reală (Chirot, 1978; Verdery, 1983 a, 36-39). Deşi datele istorice nu sînt documentate de o manieră concluzivă, în general se consideră că Maramureşul a fost o regiune de ţărani liberi; şerbia feudală nu era o regulă. În general, consătenii îi considerau pe aceşti „duşmani de clasă ai statului" ca fiind persoane care muncesc din greu; de asemenea, acordau chiaburilor un respect idealizat istoric, de descendenţi ai *nemeşilor*. Chiaburii erau naşi în numeroase familii de ţărani săraci. De aceea, pe timpul colectivizării, numeroşi săteni au ajutat ţărănimea deţinătoare de pămînt în rezistenţa sa de a-şi păstra proprietatea. Însă ameninţările, arestările şi cotele imposibile au avut ca rezultat supunerea. În 1962, chiaburii au fost înrolaţi în cooperativele agricole. Cu toate acestea, cooperativizarea nu a fost dusă mai departe, lăsînd Ieudul un sat semi-cooperativizat.

Ieudul se află în Valea Izei, una din cele patru văi (celelalte fiind Mara, Cosăul şi Vişeul) care constituie „vechiul Maramureş", cu oraşul principal Sighetu Marmaţiei, la circa 45 km nord-vest de Ieud. Ieudul, avînd o populaţie de 5.000 de locuitori în 1985[6], constă din satul propriu-zis şi din

---

* În lb. rom. în original (n.ed.).

patru cătune marcînd hotarul spre exteriorul zonei locuite. Cele două cătune mai mari, Gura Ieudului şi Plopşor marchează începutul şi sfîrşitul drumului principal care trece prin Ieud. Gura Ieudului leagă satul de şoseaua care trece prin Valea Izei. Autobuzele opresc la „gura" Ieudului. În 1979, drumul a fost asfaltat pînă în centrul satului, de unde redevine un drum noroios, trecînd prin Plopşor şi apoi, mai departe, în pădure. Toate celelalte drumuri şi treceri din sat sînt noroioase.

La intrarea în Ieudul propriu-zis, curînd poate fi observată cooperativa agricolă. Alături se află clădirea veterinarului. Mergînd mai departe pe drumul principal, ajungi în zona centrală a satului, unde sar în ochi diverse clădiri ale statului: clădirea consiliului şi oficiul poştal alăturat, telefonul şi telegraful, două blocuri de apartamente ocupate de birocraţi şi învăţători locali, o şcoală generală mergînd pînă la clasa a zecea, *cofetăria**, librăria cu hîrtie de scris şi alte rechizite, biblioteca comunală şi o croitorie. Ceva mai departe, poţi întîlni magazinul „universal" (de fapt un magazin cu de toate) şi *bufetul**, sau barul local, care, ca o ironie, se află peste drum de reşedinţa preotului. Mai încolo, se află: căminul cultural, un dispensar medical cu săli de naştere, un magazin mixt, cu bunuri mergînd de la alimente – puţine, pînă la unelte de curte şi gospodărie, un magazin cu mărfuri industriale şi, în sfîrşit, o creşă. Biserica cea nouă şi Biserica din Şes, din lemn, sînt situate central, de o parte şi de cealaltă a drumului principal. Biserica din Deal se află imediat pe malul opus al pîrîului care coboară de pe culmile din jur şi, după ce traversează satul în întregime, se varsă în Iza. Majoritatea caselor sînt grupate pe ambele maluri ale pîrîului şi ale drumului principal, paralel cu acesta. Cele mai multe sînt de lemn, dar structurile de ciment concurează cu cele de factură mai tradiţională. Casele noi folosesc lemnul doar pentru ornamente în stil maramureşean. (Naţionalizarea pădurilor, reducînd accesul la cherestea, ca şi modernizarea au contribuit în egală măsură la reducerea folosirii lemnului pentru case.) Multe din casele aflate la drum sînt electrificate; deşi electricitatea este rară în zonele mai îndepărtate de sat, cele mai multe locuinţe din Ieudul propriu-zis au această facilitate. Eventual, vor apărea din ce în ce mai multe antene de televiziune: în 1985, erau 250 de familii cu televizor, comparativ cu 20 un deceniu mai devreme. Apa curentă însă aparţine viitorului.

În mod tradiţional, în România, satele sînt divizate în două jumătăţi: jumătatea de sus, sau *susani*, şi jumătatea de jos, sau *giosani*, denumirile indicînd fie altitudinea, fie proximitatea unei surse de apă (Papahagi, 1925, ix; H. Stahl, 1980, 21). În Ieud, cea de-a doua este metoda de apreciere. Spaţiul este împărţit în dealuri şi văi sau şesuri. Iniţial, aceste diviziuni defineau relaţii şi activităţi sociale. De obicei, în Ieud există doi preoţi, unul pentru fiecare din cele două faimoase biserici de lemn (Biserica din Deal şi Biserica din Şes). Cîte un preot şi ajutoarele sale (diaconul şi paracliserul) erau asociaţi şi deserveau colectivităţile din susani şi giosani de-a lungul ciclului de viaţă şi al momentelor din calendarul ritual. Astăzi există un singur preot în Ieud, dar ajutoarele sale încă îşi mai împart responsabilităţile în modul tradiţional[7].

Zonele locuite din satul de jos şi din cel de sus sînt delimitate de hotarele satului prin cîmpuri care separă, dar şi alătură cele patru cătune

---

* În lb. rom. în original. Vezi şi nota de la p. 16 (n.ed.).

cu centrul vital al așezării (Kligman, 1981, 116). (Distanța dintre Gura Ieudului și Ieud scade pe măsură ce de-a lungul drumului principal sînt construite noi case; celelalte cătune rămîn aproape neafectate.) În vreme ce drumul național de la Gura Ieudului și pădurile de după Plopșor delimitează granițele de la nord și de la sud, pe direcția est-vest teritoriul este definit de nouă dealuri în semicerc, legînd Ieudul cu satele din spatele lor. Aceste dealuri asigură pămînt pentru fîn, pășuni pentru vite și oi, precum și fructe de pădure. Dealurile și pajiștile din jur sînt indicatori ecologici clari ai unor interese pastorale și agricole. (Produsele agricole primare includ porumbul, cartofii, fînul, ovăzul și orzul; porumbul și cartofii sînt cele mai importante azi. Producția de mere și prune a scăzut. Numărul de oi proprietate privată s-a redus drastic. Multe din acestea, se spune, sînt consecințe ale cooperativizării. Cooperativa deține jumătate din pămîntul arabil al Ieudului. Deoarece cea mai mare parte a acestui pămînt aparținuse țăranilor bogați, el reprezintă totodată cel mai bun pămînt.)

Fiecare deal are un nume. Aceasta prezintă importanță în raport cu preocupările pastorale: un deal comunică nu doar ideea de direcție sau de loc, ci și pe cea a utilizării de către un grup specific de familii. Numele dealurilor sînt la fel de semnificative ca și ale persoanelor: „Dacă nu ar avea nume, de unde să știi pe unde să o iei?" Dealurile localizează acțiunea și discursul în termeni spațiali și temporali. Cîmpul funcționează într-un fel asemănător. Însă, spre deosebire de dealuri, care sînt distincte spațial, șesurile nu sînt împărțite în nici un mod imediat accesibil percepției (prin garduri sau pietre de hotar) și drept urmare nu sînt desemnate prin nume individuale. În schimb, ele sînt identificate după cel care le muncește și după ceea ce crește pe ele: careva merge pe la „locul lui X de cartofi" sau „pe lîngă pămîntul cooperativei". În felul acesta, cîmpurile și dealurile dobîndesc identități social construite; spațiul geografic este personalizat cultural.

Astfel impregnate cu personalitate, spațiile largi care delimitează hotarele satului dau la rîndul lor contur și formă organizării sociale fundamentale a satului. Unitatea socială de bază este *gospodăria* (P. Stahl, 1979 b). O gospodărie constă într-un grupaj domestic format din familie – în general părinții, copiii și bunicii, împreună cu grădina și curtea: pe scurt, oamenii și proprietatea necesară care să dea o unitate relativ suficientă sieși (Karnoouh, 1980). Este important de accentuat relația integrativă dintre un teritoriu particular și grupul uman care îl ocupă și utilizează (Musset, 1981, 22)[8]. Numele proprii sînt bazate pe gospodărie și nu pe familia de bază, *per se*. Asemeni dealurilor și șesurilor, spațiul gospodăriei este asociat cu un grup uman. Unitatea familiei originează și consolidează identitatea socială nu în termenii unei sume de indivizi care constituie o gospodărie, ci mai degrabă în termeni de grup productiv și reproductiv.

Gospodăria este microcosmosul organizării sociale a satului[9]. Probabil că cea mai accesibilă abordare a structurii și activităților sale este prin intermediul însemnelor care o definesc. Fiecare gospodărie este mărginită de un gard, de obicei făcut din stîlpi verticali și scînduri verticale sau orizontale plasate între ei (*palanți*), sau din crengi împletite (*gard*). Intrarea principală în aria împrejmuită este o poartă largă, meșteșugit sculptată. Porțile de lemn din Maramureș sînt faimoase în întreaga țară (Nistor, 1977). Sculptarea tradițională a stîlpilor de poartă reprezintă astăzi baza stilului maramureșean; sculpturile pot fi văzute împodobind intrările și balcoanele

noilor clădiri, atît ale celor în stil vechi (din lemn), cît şi ale celor în stil nou. Poarta reprezintă o reconstrucţie permanentă a valorilor şi a identităţii, în context naţional şi local. Funcţional, porţile se deschid spre curtea interioară. Prin ele, oameni, animale, căruţe şi maşini pătrund înăuntru. Din comoditate, oamenii mai pot folosi o poartă mai mică sau o porţiune joasă de gard situată alături de poarta cea mare; mai există cel puţin încă o astfel de portiţă situată în fundul proprietăţii[10].

În interiorul curţii pot fi văzute o mulţime de structuri de depozitare: o şură de fîn, un grajd pentru vite, boi, cai şi alte animale – dacă familia le mai păstrează –, pentru raţiile de porumb, poiata păsărilor şi coteţul pentru porci. Aşezarea acestor structuri variază considerabil, la fel ca şi cea a casei. Numeroase case posedă fîntîni din care e scoasă apa pentru băut, pentru gătitul şi spălatul uşor; spălătura mare a rufelor, a vaselor sau a inului, precum şi adăparea animalelor se face la pîrîu, pe toată durata anului. (Iarna, femeile pot fi văzute tăind găuri în gheaţă, astfel încît să poată splăla. Adeseori soţii le admonestează pentru această practică ce se bănuieşte a creşte suferinţa de pe urma reumatismului. Ei îşi îndeamnă soţiile să încălzească apa în cazane, deasupra cuptoarelor în care este aprins un foc de lemne, dar femeile apreciază că rezultatul pur şi simplu nu e satisfăcător.) Gospodăriile fără fîntînă se descurcă prin relaţiile de vecinătate (Kideckel, 1981, 41). Unele gospodării mai au în curte şi stupi.

Aproape de casă, se află *grădina*. Aceasta are de obicei două sau trei hectare, fiind închisă de un alt gard care descurajează distrugerea ei de către oameni sau animale. Grădina este importantă pentru viaţa din gospodărie. Produsele necesare pentru subzistenţa de bază a familiei sînt cultivate aici (Karnoouh, 1980, 81). Porumbul, materie primă pentru oameni şi animale[11], este plantat aici, laolaltă cu alte grîne, fasole, sfeclă şi varză. Mai aproape de casă, pe bucata cunoscută sub numele de *grădiniţă*, se găsesc legumele, precum salată verde, castraveţi, ceapă, morcovi, roşii, usturoi, vinete şi ierburi aromate. Acestea din urmă sînt folosite în ritualuri, terapie şi la gătit. În cele din urmă, dar nu ultimele ca importanţă, în grădină mai sînt plantate flori. Semnificaţia grădinii şi a florilor ca simboluri „cheie" ale raportului viaţă-moarte, ca şi pentru cel dintre natură şi cultură va deveni evidentă de-a lungul analizei ciclurilor rituale.

Din gospodărie fac parte atît cele însufleţite, cît şi cele neînsufleţite: curtea şi recoltele, clădirile şi animalele – toate contribuind la bunăstarea elementului principal, oamenii, la unitatea familiei. Între elementele componente ale gospodăriei se stabileşte o legătură dinamică din punct de vedere cultural; relaţiile sînt „întrupate" sau personalizate[12]. Cînd o persoană moare, nu numai membrii familiei poartă doliu, dar şi obiectele jelesc pierderea – „casa plînge", „masa plînge", „ograda plînge". Gospodăria este întregul din care familia, la fel ca şi membrii individuali, îşi derivă identitatea socială. După cum satul este definit spaţial, la fel şi elementele sale sînt spaţial localizate: gardul, înconjurînd gospodăria, defineşte simbolic limitele dintre relaţiile corporatiste din familie şi restul comunităţii. Astfel că, pentru a înţelege ordonarea lor în general, trebuie examinată ordonarea relaţiilor sociale în sînul familiei.

Structura familiei și relațiile sociale

Nuanțele noțiunii de *neam* sînt esențiale pentru înțelegerea identității maramureșene, o identitate derivată din mîndria descendenței din țărani liberi și nu din șerbi. În Maramureș, ordonarea ierarhică a relațiilor sociale izvorăște din organizarea din secolul al XIV-lea a satului, bazată pe nemeșie, care a persistat pînă în secolul XX (M. Pop, 1976, 20; comunicare personală). Rădăcinile acestei organizări mai pot fi încă trasate pînă la conducătorii locali medievali, *cnejii*. Satele maramureșene au format unități politice conduse de acești cneji și, în baza dreptului ereditar, de descendenții lor. Mai tîrziu, domnitorii sau *voievozii* Maramureșului au continuat această formă de conducere ierarhică, ereditară (astăzi încă, 57 din cele 76 de sate menționate în documentele din secolele XIV și XV se mîndresc cu legături de familie cu acești conducători timpurii. Vezi Popa, 1970, 177, 180). În general, statutul, rangul și autoritatea sînt conferite unei familii prin recunoașterea relațiilor ierarhice. Familia cuprinde toate persoanele, vii sau moarte, care sînt consanguin, contractual și ritual legate (înrudirea rituală se realizează în primul rînd prin instituția *nășiei*).

Un neam este clasificat drept *bun*, *slab* sau *rău* (*rău* fiind adeseori folosit în loc de *slab*). Aceste atribute sînt trecute de la o generație la alta, cu sau în absența vreunei justificări contemporane. Deoarece *bun*, *slab* sau *rău* se referă și la tipurile de sînge, factorul biologic este și el, la rîndul său, implicat. Sîngele este legat de ereditate și de trecerea evolutivă dintre generații. Bunătatea sau slăbiciunea/răutatea unui neam se referă la un anumit statut moștenit, nemeș sau ne-nemeș. Astfel, familiile recunoscute ca fondatoare ale Ieudului sînt considerate „familii bune": printre ele, Balea, Gorzo, Pleș și Ivașcu. Familiile de nemeși erau numite și *gazde*, adică bogate și cu proprietate. În vreme ce nemeș și gazdă erau sinonime și „familie bună" era îndeobște echivalat cu apartenența la o clasă socială înaltă (nemeșii), aceste atribute luate izolat nu erau suficiente ca să determine reputația unei familii. Alte trăsături cerute erau onoarea, tăria morală, credința religioasă, munca grea, înțelepciunea, prudența și *omenia* (credința dreaptă, bunătatea și cuviința). După cum a arătat-o Musset, cineva moștenește mai mult decît interese materiale; el/ea dobîndește de asemenea caracteristicile spirituale ale strămoșilor, virtuțiile ca și viciile (1981, 59). Trecutul rezonează profund (deși nu în mod necesar cu acuratețe). Astfel, a proveni din rădăcini bune sau rele este o chestiune de mîndrie sau rușine[13]; familia cuiva poate fi un obiect de mîndrie și venerație, după cum poate fi o povară de purtat în tăcere și de contracarat printr-un comportament ireproșabil. Strigătura care urmează, auzită frecvent la nunți înainte de cooperativizare, subliniază corelația pozitivă dintre clasa socială (nemeș, gazdă) și familie (neam bun):

Trăia neamurile mele
Și ieu să trăiesc cu iele.
Să trăiască mult șî bine
Că mni-i cinste nu rușine.
Tăte neamurile mele
Tăte-s gazde cu avere.

Nici ieu nu le fac scădere.
Täte-s gazde şî stau bine
Nici ieu nu le fac ruşine.

Maramureşul este una dintre puţinele regiuni în care dictatul ierarhiei sociale rămîne tenace. Acele familii care pretind o relaţie ereditară cu un trecut prestigios culeg beneficiile mîndriei şi respectului. Fiecare familie din Maramureş este conştientă de identitatea sa şi de faptul că este inclusă într-o reţea de raporturi sociale locale, de care se distinge prin desemnarea cu „noi" şi „ei". Dacă cineva provine dintr-o familie rea sau bună încă mai joacă un rol semnificativ în formarea alianţelor. Astăzi, deşi cea mai mare parte a familiilor, cîndva bogate şi deţinătoare de proprietăţi, au devenit parte din cooperativă, ele îşi păstrează încă statutul de descendenţi din ţărani nobili, din membrii unui neam bun[14]. După cooperativizare, oamenii încă se mai căsătoresc *după neam*, şi nu *după avere*. (A se nota disocierea dintre familie şi avere, anterior coincidente.) Ierarhiile tradiţionale prevalează, adînc înrădăcinate în cultura locală şi în ciuda modificărilor evidente ale condiţiilor materiale[15]. Această ierarhizare este evidentă şi în alte sfere, în special în biserică. Odinioară, nemeşilor le era acordat privilegiul de a lua loc în scaune, de-a lungul pereţilor laterali ai bătrînelor biserici de lemn (Eretescu, comunicare personală). Astăzi, bărbaţii încă mai iau loc în biserică *pe neamuri*, în ordinea rangului. Aceste locuri, nemarcate în mod vizibil, sînt cunoscute drept *locul lui X* şi sînt moştenite de la o generaţie la alta. Ele au fost transferate şi la noua biserică. Prestigiul familiei tinde să prevaleze asupra bogăţiei actuale, deşi aceasta poate îmbunătăţi poziţia cuiva provenit dintr-o linie mai „slabă".

În general, opţiunile matrimoniale sînt influenţate de deosebirile de stare: cel mai adesea, căsătoriile sînt contractate între familii de acelaşi rang; survin şi căsătorii la nivel mai ridicat sau mai coborît, dar ele nu reprezintă norma[16]. Următoarele versuri tradiţionale arată cum căsătoriile între indivizi aparţinînd unor ranguri diferite sînt nu numai descurajate, dar şi imposibile:

Că noi nu ni-om mesteca
Şohan cît a si lumea.
C-a ta ziţă-i de harbuz
P-îng-a me de grîuţ tuns.
A ta ziţă-i de ováz
P-îng-a me de grîu ales.
. . . .
Ziţa me cu ziţa ta
Şohan nu-i deasemenea.

(I. Bîrlea, 1968, 55)

În aceste versuri, tenacitatea diferenţierilor de statut bazate pe ascendenţă şi sînge este legitimată pe baze naturale, prin invocarea unei ierarhii, culturaliceşte constituită de altfel, între produse naturale. *Harbuzul* este o varietate de dovleac pe care o are toată lumea; este la fel de comun ca şi ovăzul. *Grîul*, pe de altă parte, în special cel ales, nu este la îndemîna oricui şi reprezintă un simbol al unei familii bune, al prosperităţii şi al mîndriei. Cele două plante sînt atît de diferite, încît ele nu pot fi combinate natural. În mod similar sînt deosebite şi speciile de oameni unele de altele.

Căsătoria este exogamă (de la rudele de gradul trei în sus), dar în cadrele unor preferinţe endogamice locale (M. Pop, 1976, 16). Constrîn-

gerile impuse de linia genealogică şi gradul de rudenie sînt recunoscute şi general acceptate. Alte versuri sugerează că reconstrucţiile culturale ale acestor constrîngeri, menite să diferenţieze între acceptabilul natural sau cultural, sînt conştient înţelese:

Hai mîndrule să giurăm
Pă cruce verde de lemn.
Că la popă nu putem
Că veri al doilea sîntem.
De n-aş si cu mîndra neam
Ne-am si cununat de-un an.
Da cu mîndra sîntem neam
Nu ni-om cununa şohan.

Crucea verde de lemn este o metaforă care indică o legătură naturală, sancţionată de biserica naturii, pădurea, dar nu şi de cea a culturii. Cîndva un moroşan semnalase că, în ciuda constrîngerilor, „comunităţile din Maramureş şi mai ales cele de pe Valea Izei sînt toate legate între ele prin alianţe". M. Pop sugerează (1976, 17) că familiile de stare inferioară (cele mai numeroase) se căsătoresc în interiorul satului; cele de nivel intermediar pot merge în afara satului, dar cel mai adesea nu mai departe decît satele din vecinătate. Familiile cu stare însă, avînd mai puţine posibilităţi, extind frontierele endogamiei intravilane la nivelul regiunii. Dată fiind mărimea Ieudului, norma endogamiei săteşti era mai uşor de realizat decît în alte părţi şi încă este considerată de dorit. Cu toate acestea, transformările în organizarea familiei aduse de schimbările socio-economice din ultimele decenii au afectat într-o oarecare măsură alegerea partenerilor, endogamia regională cîştigînd popularitate. De pildă, tinerii bărbaţi, muncind sau trăind în oraşul învecinat, Sighetu Marmaţiei, au posibilitatea să întîlnească *fete* eligibile din alte sate. Proximitatea oferă posibilitatea ca familiile să facă uz de reţelele proprii pentru verificarea stării fiecăruia (acest tip de acţiune detectivistă punînd capăt multor căsătorii potenţiale). În orice caz, deşi menţinerea nivelului social prin căsătorie este încă normal (un muncitor în fabrică se poate căsători cu o învăţătoare, dar nu cu o doctoriţă, chiar dacă sînt din acelaşi sat), există spaţiu de manevră pentru adaptarea la exigenţele vieţii de fiecare zi, în special la oraş.

Cele mai vizibile transformări în grupele de rudenie şi în consideraţiile legate de stare au survenit însă în instituţia năşiei[17]. Obiceiul era ca familiile cele mai de vază din Ieud să devină naşi pentru majoritatea familiilor din sat; astfel că numai trei sau patru persoane deveneau naşi pentru tot satul. Obiceiul s-a pierdut. Statutul a fost reconsiderat şi manipulat. În parte, faptul putea fi prevăzut din punct de vedere structural. *Năşia* instituţionalizează o legătură ritual-spirituală între două familii, predicată în principal pe baza unor obligaţii sociale şi economice (vezi Marian, 1892, 161-73). Naşii oficiază în momentele semnificative ale riturilor de trecere: naştere sau căsătorie. În general, naşul ritual al căsătoriei este şi naşul ritual al copilului născut din acel cuplu. Relaţia dintre naşi şi fini este trainică şi de natură corporatistă; de asemenea, ea stabileşte o relaţie de rudenie simbolică între cele două familii. (Întotdeauna soţia naşului este naşa.) În eventualitatea că naşul moare, ar urma ca poziţia să treacă asupra fiului mai mare al acestuia – sau asupra unuia dintre ceilalţi copii (M. Pop, 1976, 15; Hammel, 1968, 41-50). Căsătoria dintre cele două familii este exclusă pe motive de înrudire rituală.

Aici e nevoie să introducem o distincţie între legea canonică ortodoxă şi practica populară. Legea canonică cere ca un copil să aibă naşi la botez şi naşi la căsătorie.

> Legea canonică nu prescrie, nici nu proscrie modele de înrudire între naşi, metodele prin care aceştia sînt aleşi sau relaţiile sociale care urmează a fi create între aceştia, copilul botezat şi rudele sale, exceptînd faptul că năşia de botez (dar nu şi cea matrimonială) interzice căsătoria dintre naş şi fin, ca şi între rudele lor pînă la cele de gradul al treilea. În legea canonică, martorii la căsătorie nu sînt rude spirituale cu mirele şi cu mireasa – adică ei nu sînt naşi, în înţelesul religios al cuvîntului, astfel că nu este creat nici un fel de impediment de natură matrimonială (Hammel, 1968, 8).

În interpretarea laică însă, a fi naş la căsătorie sau la naştere este ceva sacru.

În chip tradiţional, naşii joacă un rol mediator. În cadrul unui cuplu, ei arbitrează disputele conjugale (părinţii fiind părtinitori datorită relaţiilor de sînge). La fel de important, naşii facilitează schimburile economice. Datorită acestei funcţii, spuneam că există un anumit grad de predictibilitate structurală în schimbările curente din instituţia năşiei. Naşii realizează redistribuirea resurselor şi achită costurile, în special ale căsătoriei. Beck notează, pe bună dreptate, că ei sînt concepuţi drept sponsorii nunţii „datorită capitalului şi a relaţiilor sociale pe care le deţin", descriind apoi mecanismele socio-economice care survin în raportul *naş-sin* (fin) (1976, 368):

> La un anumit nivel, el egalizează, transferînd capital de la cel bogat la cel mai puţin bogat; la un alt nivel, conservă, prin accentuarea raportului asimetric patron-client şi, la un alt nivel, mobilitatea socială poate fi implicată în măsura în care statutul naşului se îmbunătăţeşte prin investiţii crescînde în mai mulţi fini [sini], iar statutul finului se îmbunătăţeşte la rîndul lui.

Astfel, relaţia în cauză presupune atît onoare, cît şi obligaţie. Eforturile şi cheltuielile naşilor sînt recompensate ritual. Se aşteaptă ca finii să facă, din respect, vizite naşilor la sărbătorile importante, precum Crăciunul, Anul Nou, Paştele şi la ziua numelui. Finele bocesc la decesul naşului. De asemenea, naşii îşi pot invita periodic (dar nu mai des de o dată pe an) toţi finii să-i sărbătorească împreună, într-un ritual cunoscut ca „adunarea finilor". În ziua desemnată, toţi finii vin la casa naşilor pentru masă, fiind o sărbătoare generală. La sosire, fiecare cuplu de fini oferă naşilor conţinutul unei *traiste* cu: făină, fasole, porumb, ţuică de prune. La vremea serii, fiecare fin cumpără pentru consort cîte două pahare de ţuică (patru pe cuplu); plata se oferă naşilor. În felul acesta, naşii recuperează o parte din costuri.

Astăzi, la fel ca şi înainte, alegerea naşilor se bazează pe utilitate, financiară sau de alt tip. Totuşi, criteriile de determinare a utilităţii au fost alterate. Un bătrîn dintr-un sat comenta cu tristeţe: „nu mai contează în vremurile acestea dacă un naş este moralmente corupt" (interviu, 1978). Regulile care guvernează năşia se schimbă. Există o tendinţă, în accentuare, ca noile cupluri să-şi selecteze naşii pentru căsătorie, în loc să continue tradiţia relaţiilor corporatiste moştenite (vezi şi Musset, 1981, 95). Pînă recent, doar mirele alegea naşii, dar acum mireasa îi poate invita pe ai săi, deşi cu titlu onorific; naşii mirelui botează copiii cuplului. Păstrînd linia distincţiilor de stare între familiile mirelui şi miresei, naşii acesteia sînt denumiţi *naşii mnici* (mici). Mirele poate decide să urmeze obiceiurile

tradiţionale faţă de naşi, dar poate să invite, cu titlu mai mult sau mai puţin onorific, şi alte cupluri să-i fie naşi. Este un mod eficient, chiar dacă bătător la ochi, de a maximiza beneficiile sociale şi economice.

Ca regulă, chiar dacă familiile invitate să năşească nu sînt „de rangul întîi", ele posedă un capital cultural (bogăţie sau statut) de un anume tip. Adeseori, cuplurile aleg o rudă de la oraş, un oficial, un intelectual sau chiar un străin – cineva capabil să doteze cuplul cu prestigiu; diferenţierea de statut persistă. Poziţia este recunoscută şi onorată ritual; primarul satului şi preşedintele cooperativei sînt adeseori invitaţi să devină naşi. Alegerea acestora reflectă în parte atitudinile manipulativ-adaptative semnalate de Jowitt (1974, 1179), care păstrează şi protejează interesele private ale individului. Atît primarul, cît şi preşedintele cooperativei au roluri mediatoare în sat şi dincolo de hotarele acestuia. Acceptarea năşiei stabileşte o înrudire rituală, care creează o dublă legătură pentru naş: el va fi constrîns atît de obligaţiile faţă de autoritatea politică, cît şi de forţa legăturii de înrudire rituală (vezi, de asemenea, Cernea, 1976, 273). În Maramureş, se mai întîlnesc încă ecouri ale modalităţilor străvechi: „serviciile nu se fac pe baza unor reguli impersonale, ci a recunoaşterii personale" (Jowitt, 1974, 1184).

După ce am analizat familia în termeni sociali largi, este momentul să-i examinăm în detaliu structura. Majoritatea raporturilor sociale din interiorul familiei sînt organizate ierarhic şi stratificate după vîrstă şi sex. Solidaritatea de generaţie este mai puternică decît cea de sex. Ierarhia relaţiilor este reflectată în modul de adresare practicat între membrii familiei. Pe toată durata vieţii, copiii se adresează părinţilor şi celor în vîrstă cu *dumăta* (familiarul lui „dumneavoastră") şi *voi* (forma ceremonioasă pentru persoana a doua plural). Femeile utilizează *dumăta* şi cînd li se adresează soţilor, cel puţin în public. Bărbaţii însă, utilizează *tu*, atît faţă de copii, cît şi faţă de neveste.

Societatea de tip patriarhal, patriliniaritatea şi rezidenţa patrilocală predomină; sistemul este masculin-orientat. Totuşi, succesiunea este bilaterală, atît fiii, cît şi fiicele primind părţi egale de pămînt ca *zestre* la căsătorie, în cazul fetelor, şi ca moştenire, la moartea părinţilor sau la bătrîneţe, pentru băieţi (Beck, 1976, 368; interviuri, 1978; Friedl, 1963). Cooperativizarea însă, a afectat distribuţia pămîntului, numeroase familii avînd ca singură proprietate curtea. Pentru a evita complicaţiile, adeseori surorile vînd partea lor de curte unui frate, la un preţ rezonabil. Urmînd regulile de ultimogenitură, fiul cel mai mic rămîne în gospodăria familiei, moştenind-o laolaltă cu tot ceea ce conţine, inclusiv echipamentul agricol. De obicei, el se şi căsătoreşte ultimul, de vreme ce obiceiul prescrie ca toţi copiii să se căsătorească în ordinea vîrstei. Această normă tinde să fie aplicată mai strict fetelor decît băieţilor (Musset, 1981, 54). În esenţă, gospodăria se cuvine mezinului. În schimb, el şi soţia lui trebuie să aibă grijă de părinţii în vîrstă. Există excepţii de la această regulă, printre ele numărîndu-se incompatibilitatea, caz în care un alt fiu poate alege sau poate fi solicitat să rămînă în casa părintească. Este, de asemenea, posibil ca mezinul să dorească să se stabilească la oraş. Ca formă instituţională, ultimogenitura, ca şi năşia, se modifică în funcţie de transformările socio-economice rapide.

La sat, mezinul rămînînd în casa părintească, este de datoria tatălui să-i înzestreze pe ceilalţi fii cu case, atunci cînd se însoară. Fiicele sînt înzestrate cu cele necesare gospodăriei[18]. Dacă e posibil, casele fiilor sînt construite pe proprietatea familiei, dacă nu, se cumpără teren. Noile case sînt finanţate colectiv, membrii gospodăriei contribuind reciproc, în timp, cu fonduri şi muncă. În termeni formali, întemeierea unei noi familii nu rupe în mod necesar unitatea gospodăriei. Dacă un fiu şi soţia lui locuiesc în casa părintească sau în altă casă (sau în alte cîteva case, în funcţie de numărul fiilor şi de resursele disponibile), dar împart curtea cu restul familiei pentru scopuri productive, ei încă fac parte din gospodărie şi se află sub autoritatea tatălui, atîta vreme cît acesta mai este capabil să o exercite. Ierarhia relaţiilor de familie este demarcată simbolic, în termeni spaţiali, prin garduri. Cînd un fiu se mută la o proprietate separată, cu o curte separată, atunci el a format o nouă gospodărie[19]. Capul fiecărei familii conduce o gospodărie, el „gospodăreşte", independent de rînduielile productive şi de trai. Această formă verbală se referă la procesele de stabilire a unui nucleu familial individual, prin intermediul relaţiilor conjugale. Substantivul *gospodărie* defineşte nucleul familial din punct de vedere spaţial şi temporal, în raport cu legăturile din cadrul familiei lărgite şi cu relaţiile de producţie.

Preponderenţa factorului paternal sau tendinţa patriliniară reverberează în totalitatea sistemului de relaţii sociale. Aceasta poate fi cel mai bine ilustrată de nume şi de modul de construire a identităţilor. Încă de la naştere, fiecare individ are un nume oficial, care reprezintă o legătură cu familia. Acesta constă dintr-un nume de botez şi un patronim (există aproximativ şaptezeci şi unu de patronime în Ieud)[20]. Numele oficiale sînt cunoscute şi ca numele *scrise*, deoarece indivizii sînt recunoscuţi prin intermediul lor în cadrul sistemului de relaţii juridice la nivel local, regional şi naţional. Numele scris este legătura pe care individul o are cu statul. Datorită populaţiei numeroase, există o redundanţă considerabilă a numelor scrise. De aceea, fiecare are şi un nume *zis* şi acesta este numele sub care oamenii sînt cu adevărat cunoscuţi[21]. Numele „zise" identifică o persoană cu mai multă precizie decît numele scrise. „Numele sînt rezultatul necesităţii de diferenţiere" (interviu, 1979). Astfel, majoritatea numelor „zise" derivă din două sisteme. Primul reprezintă *porecle*, care îşi au originea fie în numele de familie moştenit, fie într-o caracteristică sau activitate anume a unui strămoş – de exemplu *ştiop, deacu*. Dacă există mai mulţi oameni cu acelaşi nume „zis", se pot adăuga şi alte porecle, care se referă de obicei la trăsături ale familiei (vezi Salzmann, 1981, 11-26).

Al doilea sistem de nume „zis" se bazează pe asociaţii ierarhice ale numelor de botez, care, la rîndul lor, evidenţiază stratificarea generaţională şi sexuală[22]. În general, o persoană este identificată pe linie paternă prin utilizarea genitivului numelui de botez al tatălui. Aceasta se poate extinde pînă la patru-şase generaţii. De exemplu, Gheorghe este identificat ca Gheorghe a lui Ştefan a lui Văsîle, adică Gheorghe, fiul lui Ştefan, care e fiul lui Văsîle; sau, Marie este identificată ca Marie lui Ştefan lui Văsîle, adică Marie, fata lui Ştefan, fiul lui Văsîle. Genitivul numelui de botez al mamei este utilizat numai cînd soţul moare la o vîrstă tînără şi o lasă văduvă cu copii. Atunci, copiii sînt de obicei numiţi Gheorghe lui Nuţa lui Ştefan (lui Văsîle şi aşa mai departe), adică Gheorghe, fiul lui Nuţa, nevasta lui Ştefan.

Fetele şi femeile sînt recunoscute ca persoane numai în relaţie cu bărbaţii. Înainte de măriţiş, o tînără este cunoscută ca „fata lui...", de pildă Marie lui Ştefan. După cununie, ea îşi schimbă atît numele, cît şi identitatea socială, preluînd numele soţului şi al familiei acestuia; Marie lui Ştefan (Marie fata lui Ştefan) devine Marie lui Petre sau Marie lui Petre Pleşului (Marie nevasta lui Petre sau Marie nevasta lui Petre fiul lui Pleş). Concentrarea patriliniară şi patrilocală a relaţiei este evidentă şi în termenii folosiţi pentru a indica viitoarea căsătorie a cuiva (sau căsătoria deja petrecută). Un bărbat tînăr *se însoară* (îşi ia soră; vezi Lévi-Strauss, 1969; de asemenea Heusch, 1981, 29-81) sau se căsătoreşte şi, fie rămîne în casa tatălui, fie se mută în a sa proprie; o femeie tînără *se mărită* (îşi ia un soţ) sau este luată în căsătorie şi se mărită „după" cineva, adică devine nevasta cuiva, transferîndu-i-se şi numele. Excepţiile de la virilocalitate scot şi mai bine în evidenţă părtinirea sistemului de înrudire. Dacă o familie are un singur copil şi acesta este fată, sau are mai mulţi, dar diferenţa de vîrstă dintre fiul cel mic şi fiica cea mică este considerabilă, atunci fiica nu se va mărita în afară, ci va rămîne în casa părintească. Regula ultimogeniturii masculine este modificată pentru a rezolva această situaţie; soţul fetei vine să locuiască la familia acesteia. Situaţia este semnalată prin inversarea termenilor de căsătorie de mai sus, spunîndu-se despre el că *s-a măritat*, deci aplicîndu-i-se verbul în versiune feminină (M. Pop, 1976, 18). Ginerele adoptă, în acest caz, numele de familie al socrului, cel puţin pînă la moartea acestuia. Dar chiar şi acum, deşi numele de familie al ginerelui este legat de cel al familiei nevestei, nevasta este identificată totuşi în raport cu bărbatul: după ce Gheorghe lui Chindriş s-a căsătorit („măritat") cu Ioană Deacului, el devine Gheorghe Deacului iar soţia lui devine Ioană lui Gheorghe Deacului.

Constituirea unui cuplu matrimonial este semnalată prin expresiile sinonimice: *se cunună* sau *se căsătoresc*. Primul termen înseamnă „a fi încoronat" şi se referă la obiceiul ortodox de a plasa coroane pe capetele mirilor în timpul serviciului religios. Coroanele sînt mutate de pe capul miresei pe cel al mirelui şi înapoi, de trei ori, după care cuplul este „cununat". *A se căsători* este desemnarea actului matrimonial la modul propriu, avînd ca rezultat formarea unui cămin, o *casă*. Mariajul, însă, înseamnă nu numai unirea a doi indivizi, ci şi alianţa familiilor lor, care se spune că *se încuscresc*. Părinţii cuplului devin *cuscri* unii faţă de alţii (iar copiii lor devin *cumnaţi*; nevestele copiilor de sex masculin sînt identificate prin feminizarea formei masculine: *cumnat-cumnată*, feminizarea fiind regula). Mireasa este *noră* pentru familia soţului; mirele este *ginere* pentru părinţii fetei. Raportul ierarhic recunoscut dintre cele două familii este o altă dovadă a relaţiilor patriliniare şi patrilocale ale sistemului: părinţii mirelui sînt cunoscuţi ca *socrii mari*; cei ai miresei ca *socrii mnici* (M. Pop, 1976, 20; Masson, 1982, 48). Aceste distincţii de statut care favorizează familia bărbatului se aplică şi naşilor, ai lui fiind *nănaşii mari*, iar ai ei *nănaşii mnici*.

Datorită preferinţei pentru reşedinţa patrilocală, cînd o tînără se mărită, ea, nu soţul ei, este cea care îşi părăseşte casa pentru a trăi *între străini*. Ideea de înstrăinare este centrată noţiunii de *străin*, ea descriind în limba română experienţa mireselor, a soldaţilor şi a străinilor propriu-zişi; toate aceste experienţe evocă ideea de martiraj şi moarte. Căsătoria înstrăinează mireasa de familia sa şi o încorporează în cea a soţului (după cum vom

vedea, ritualul nunţii dramatizează public schimbările ce survin în cele două gospodării corporatiste). Observaţia lui Lévi-Strauss se aplică oriunde în sud-estul Europei: „bărbaţii sînt cei care fac schimb de femei şi nu invers", iar rezultatul schimbului este întemeierea gospodăriilor dominate de bărbat. O mireasă se alătură familiei soţului şi contribuie la existenţa acesteia prin munca ei şi prin copiii pe care îi aduce pe lume. Deşi introducerea miresei, o persoană din afară, în obiceiurile stabilite ale familiei reprezintă o ameninţare pentru organizarea gospodăriei, continuitatea şi dezvoltarea gospodăriei depinde de succesul încorporării din exterior a femeilor (Denitch, 1974; Rheubottom, 1980, 233). Denitch numeşte aceasta „«paradoxul patriliniar», în sensul că structura neagă existenţa formală a femeilor, deşi însăşi supravieţuirea grupului depinde de ele" (1974, 260).

Femeile sînt *în*, dar nu fac parte *din* patrigenealogie. Noua mireasă intră în familia soţului cu un statut insignifiant. Identitatea ei este cea de nevastă a lui „X" sau noră, cu tot ceea ce aceasta conotează. Deşi nu este o poziţie de invidiat, totuşi se aspiră la ea; principala preocupare a fetelor între şaisprezece şi douăzeci de ani este să se mărite. Să rămîi nemăritată la douăzeci şi unu de ani înseamnă să fii *fată mare*. Următoarele stihuri descriu tranziţia de la fiică la noră:

De-acasă cînd am plecat
A mnei părinţi m-o-nvăţat
Să mă uit unde-oi păşi
Să nu-ntorn vorba soacrii.
Unde păşesc să mă uit
Şi de-a mnei socri s-ascult.
Că Dumnezău aş-o lăsat
Pă pămînt să crească flori
Noi să merem de nurori.
Pă pămînt să crească stini
Noi să merem la străini.
Pă pămînt să crească iarbă
Ieu să siu noră de treabă.

Situaţiei fetei în schimbare i se conferă legitimitate prin juxtapunerea cu fenomenele naturale. Pline de speranţă şi de viaţă, fetele sînt comparate cu florile pînă ce „merg de nurori"; din acest moment însă, viaţa printre străini devine spinoasă şi dificilă. Acum, comportarea nurorii este comparată cu caracterul comun al ierbii.

După ce nora îşi părăseşte mama, interacţiunile ei vor fi în primul rînd cu soacra. În ritualul nunţii, noua situaţie este semnalată de aducerea miresei pentru prima dată în casa mirelui. Participanţii la petrecere strigă la soacră să-i ureze bun-venit:

Ieşi afară soacră mare
Că-ţi aduc o noră tare.
Nici pre mnică, nici pre mare
Făr pă voia dumnitale.
Nici la iarnă friguroasă
Nici la vară călduroasă.

Este de cea mai mare importanţă pentru noră să aibă relaţii convenabile cu *soacra*. Conform tradiţiei şi ideologiei curente, soacrele sînt de la natură rele, iar mireasa este privită ca o victimă.

Soacră soacră poamă acră
De te-ai coace-o un an şî-o vară
Tăt îi si acră şi-amară.
Că din străin pînă faci frate
Nu-ţi rămîne sănătate.
Pînă faci o mamă dulce
Sănătatea ţi să duce.

Reiese clar că relaţia dintre noră şi soacră este extrem de dificilă[23]. Lamphere semnalează faptul că gospodăria dominată de tată, patriliniară, încurajează structural conflictul dintre femei şi nu cooperarea. Vina este întotdeauna aruncată asupra femeii (Hammel, 1968, 15; Benedict, 1972, 24). După cum am arătat mai sus, deşi asigură continuitatea familiei, mireasa ameninţă solidaritatea gospodăriei şi, semnificativ, autoritatea soacrei în cadrul ciclului de dezvoltare a grupului domestic. (După cum o arată şi versurile de mai sus, cînd conflictul este adus la termeni rezonabili, femeile sînt prea bătrîne pentru a mai trage vreun folos.) Toate femeile sînt membri participanţi în gospodărie, dar ele nu fac parte în mod simultan (şi inerent) *din* ea.

Doar o dată cu naşterea copiilor, preferabil de sex masculin, reuşeşte o femeie să-şi îmbunătăţească statutul şi, ca urmare, puterea şi autoritatea. Naşterea unei fete este întîmpinată cu dezamăgire.

Măicuţă cînd m-ai făcut
Cît de bine ţi-o părut.
C-ai gîndit că-i fă fecior
Şî-ai făcut jele şî dor.
Dacă m-ai văzut că-s fată
Ti-o durut tăte deodată.

Fetele nu întăresc poziţia mamei lor, ci le provoacă durere.

. . . .
Că mama care face fată.
Că străinu-i ca şî stinu
Mai amar decît pelinu.

Deoarece toate femeile împărtăşesc soarta grea a înstrăinării, legătura dintre mamă şi fiică este foarte preţuită. Căsătoria fiicei rupe însă această legătură. O astfel de relaţie dihotomică duce adeseori la comentarii de genul: „o fată este o pacoste; după toate celelalte, mai poate rămîne şi gravidă din flori. Doamne fereşte...! Pe cînd băieţii beau şi fac altele..., dar asta-i altceva", mi-a spus o săteancă. Există o acceptare implicită a subordonării femeii faţă de bărbat şi, prin el, faţă de soacră. Mama plină de compasiune faţă de fiică nu ar recunoaşte că, la rîndul ei, este soacra tiranică a nevestei fiului ei. Deoarece rata natalităţii în sat este ridicată, majoritatea femeilor au cel puţin o fiică pentru care să simtă milă şi o noră care poate să le fie ţap ispăşitor. O soacră i-a urat noii nurori următoarele:

Săracă mamă cu fete
Mult le ţine pă scumpete
Şî le dă şî nu le vede.
Şi ieu spun că le-am ţinut
Le-am dat şî nu le-am avut.
Am rămas cu cinci feciori
Şî cu tăţi mni-oi lua nurori.

Ţine-mni Doamne ce-am luat
Să nu siu de rîs în sat.

Schimbul de femei apare implicit în acest text. Mai mult, „luîndu-şi" o noră, soacra dă expresie drepturilor pe care le are asupra noii mirese; cu toate acestea, soacra îşi dă seama că propria ei poziţie este relativă din punct de vedere ierarhic. Comunitatea în ansamblu recunoaşte dreptul soacrei, dar dacă nora nu-şi ascultă soacra, nu munceşte din greu şi îşi înşală bărbatul, batjocura publică va ţinti în egală măsură în noră ca şi în soacră.

Uneori este destul de dificil de aflat sensul real al relaţiilor din cadrul unei gospodării. Soacrele pot apela la atitudini publice pozitive pentru a masca relaţiile tensionate. O soacră îşi felicită nora cu prilejul adunărilor de familie (de exemplu la nunţi) – probabil ca să-şi uşureze sentimentul de culpă, deoarece nora mărturisea că ea şi soacra nu se înţelegeau deloc. Iată urarea soacrei:

Frunză verde frunzulé
Să trăiască nora me.
Să trăiesc şi ieu cu ie.
De ne sfădim cîteodată
Ieu o iert şi ie mă iartă
Iară sîntem laolaltă.

O soacră în vîrstă îşi mărturisea speranţa ca soţul să nu moară înaintea ei; îi era teamă să rămînă la mîna norei, pe care o tratase prost. Subînţelesul era că nora ar fi putut să dorească răzbunarea, iar bătrîna nu avea cum să o împiedice.

Este necesar să analizăm „ideologia" cu privire la soacre în funcţie de condiţiile concrete de viaţă. Spre deosebire de *zadruga* balcanică, toţi fiii, cu excepţia celui mai tînăr, trebuie să se mute. Dacă doi sau mai mulţi fii, împreună cu nevestele lor, locuiesc în casa părintească, se consideră că e temporar; o soacră locuieşte împreună doar cu una dintre nurori pentru o perioadă mai lungă de timp. Deoarece fiii se căsătoresc de obicei în ordinea naşterii (dacă nu în urma unei decizii, atunci cel puţin ca o consecinţă a obiceiului general de a satisface stagiul militar înaintea căsătoriei), fiecare noră trebuie să trăiască în calitate de membru al familiei soţului cel puţin pînă cînd tînărul cuplu are o casă proprie. Foarte puţine fete consimt să se mărite înainte ca alesul lor să-şi facă stagiul militar. Folclorul şi conversaţiile zilnice atestă soarta tristă a mireselor – în relaţiile lor cu soacrele – în timpul absenţei unor soţi recent dobîndiţi (I. Bîrlea, 1968, 54-58). Unele fete rezistă propunerilor unui băiat care le place, datorită reputaţiei mamei lui. În vreme ce familia unei fete poate încă să o oblige să se mărite, în prezent, majoritatea părinţilor respectă dorinţele copiilor (deşi se aşteaptă ca şi copiii să ţină cont de obiecţiile părinţilor).

Soacrele nu sînt atît de mult subiect de glumă, cît obiect al fricii şi dispreţului:

Mîndruluţ cu patru boi
Nu mă-mbdi noră la voi.
Casa voastră-i sus pă ptiatră
Şî-ai o mamă blăstămată.

Chiar dacă peţitorul fetei este bogat, avînd patru boi şi o casă ridicată deasupra solului, ca să o ferească de frig, avantajele materiale nu compen-

sează dezavantajele emoţionale. În poezie (culeasă de la un bătrîn şi referindu-se la perioada anterioară cooperativizării), tînăra femeie se adresează cu familiaritate iubitului, dar recunoaşte că măritîndu-se cu el ar însemna să se alăture familiei lui – *casa voastră*. Este important de observat lipsa corespondenţei dintre ideologie şi practică. „Textele" culturale – în acest caz versuri rituale – reifică normele patriliniarităţii. Ele nu ilustrează particularităţile experienţelor zilnice, individuale.

O tînără este scutită de durerea despărţirii de mamă şi a traiului împreună cu soacra doar dacă este copil unic sau ultimul din familie, caz în care soţul îşi urmează soţia[24]. În această situaţie, poziţia de ginere este la fel de proastă ca şi cea a norei care locuieşte cu familia soţului. Ambele situaţii duc la pierderea sinelui social şi la schimbarea identităţii; ginerele care „se mărită" primeşte numele gospodăriei soţiei. Într-un fel, condiţia ginerelui este mai rea decît a nurorii, pentru că ea violează normele acceptate ale patrilocalităţii. De aceea, în timpul festivităţilor de cununie, o femeie dojeneşte mireasa ce rămîne acasă:

Taci mnireasă nu zdera
Nu te duci din casa ta.
Da las să zdere mnirele
Că zine de ginere.
Şî pune clopu-ntr-un cui
Şî nimnică nu-i a lui.

Această mireasă a scăpat de soarta celorlalte. Deşi tradiţional miresele plîng intens în timpul nunţii, faptul nu este justificat în cazul celei care nu părăseşte casa părintească. Punerea clopului în cui sugerează imaginea bărbatului care se întoarce acasă după o zi de muncă; dar, întrucît e ginere, el nu e de fapt acasă. Din punct de vedere simbolic, autoritatea lui e diminuată; în consecinţă, tinerii sînt avertizaţi:

Măi bădiţă bădiţel
Fă-ţi căsuţă din nuiele
Numai ginere nu mere.
Fă-ţi casă lîngă părău
Că ginere-i tare rău.

Într-o lume a priorităţii masculine, orice e mai bine decît a merge ginere[25]. Se sugerează ca tînărul să-şi facă o locuinţă din nuiele, asemănătoare celor folosite la gardurile împletite care împrejmuiesc gospodăria. Casa poate fi mică (*căsuţă*) sau fără grădină (Karnoouh, 1980, 80). Poate fi şi într-un loc prost, dacă în acest mod ar evita să meargă ca ginere, situaţie ce-i compromite autoritatea simbolică masculină (Simić, 1969).

Dacă bărbatul nu este încurajat să meargă ca ginere, el este totuşi mai bine văzut astfel decît dacă rămîne singur (*că ginere încă i bine, că să aibă orişicine*). Căsătoria raţionalizează viaţa şi moartea. Scopurile ei sînt multiple:

> de-a ave o consorte... spre împărtăşirea binelui şi a reului, a bucuriei şi întristării în decursulu întregei vieţi; de-a ave urmaşi legitimi, carii să păstreze numele de familie, ca sîngele şi seminţia loru să nu se stingă nici-odată... mai departe să aibă cine a se îngriji de dînşii şi a-i sprijini la betrîneţe, ear după morte să aibă cine a-i jeli şi înmormenta creştinesce, a-i pomeni şi a le da de pomană şi a se ruga pentru iertarea păcateloru sale. În fine, ca să nu li se facă aruncare că numai de giaba s-au născutu şi trăitu în lumea acesta, după cum prea adese-ori se-ntemplă că li se face celoru ce remînu necăsătoriţi. (Marian, 1890, 1-2).

Căsătoria formează baza ideologică a relaţiilor sociale şi sexuale prin restructurarea identităţii şi acţiunii sociale, adică prin transformarea relaţiilor sociale şi sexuale. Deoarece căsătoria implică cicluri productive şi reproductive de ordin cultural, ea este percepută ca aparţinînd esenţei acestei ordini (dialectic fiind legată de moarte) şi astfel este puternic accentuată (vezi, de asemenea, MacCormack, 1980, 11). Încercări de a asigura o căsătorie se fac încă de la naştere. Apa de la prima scaldă a băiatului este aruncată peste „un strat cu flori, ca să nu trebuiască să meargă în mai mult de un loc pentru a cere mîna cuiva; apa de la prima scaldă a fetei este aruncată peste nenumărate flori, ca să aibă nenumăraţi peţitori".

Relaţiile sociale nu numai că sînt ordonate ierarhic, în funcţie de vîrstă şi sex, ele sînt diferenţiate şi în funcţie de statutul marital. (Căsătoria este atît de preţuită, încît dacă persoane de vîrsta cununiei mor prematur, fără să se fi căsătorit în lumea aceasta, ele sînt cununate în cealaltă. Subiectul va fi tratat în capitolului IV.) Cei de vîrsta cununiei care decid să rămînă singuri sau care nu au peţitori (o minoritate distinctă)[26] sînt supuşi unei ridiculizări rituale. În noaptea de Anul Nou: o figură de paie, îmbrăcată ca o *babă*, este plasată în faţa casei unui bărbat singur; în sacul ei de pînză se află o însemnare obscenă. O figură masculină, un *moş*, este lăsată în faţa casei unei tinere singure; şi el este emisarul unei însemnări obscene şi insultătoare, iar un falus în erecţie iese din pantalonii lăbărţaţi (Dăncuş, 1973). Tinerii cărora le sînt adresate aceste figuri de paie nu le apreciază deloc; atît baba, cît şi moşul reprezintă o ruşine publică şi personală[27]. Noaptea Anului Nou este momentul de regenerare anuală, reamintind comunităţii de propria ei putere generativă. Figurile mascate scot în evidenţă eşecul celor care nu şi-au îndeplinit rolul; inversiunile rituale îi fac pe strămoşi să-şi bată joc de cei care se eschivează ciclurilor normale de dezvoltare (Kligman, 1981; Karnoouh, 1986, 80-81). Însemnările, ca aceea care urmează, consideră că statutul de om singur este rezultatul unui comportament antisocial inacceptabil, căci el e o inversare a ceea ce trebuie să se întîmple.

Io-s fecior de la Vişeu
Cu liceu ieu stau cam greu.
Şî la Unitate am plecat
Pă trei oameni am întrebat
Unde sînt fete de măritat?
Şî iel la ____ m-o mînat
Că-i fată de măritat.
Că nu-i fată cu avere
Da îi fată cu plăcere.
Şî la lucru cînd i de lucrat
Să pune în pat
Dar nu sîngură
Şi ieu de acolo am plecat.
. . . .

(Culeasă în Breb, Maramureş, 1978)

Poezia conţine alte patruzeci şi cinci de versuri. *Unitatea* din versul al treilea este o fabrică din Sighetu Marmaţiei unde lucrează multe tinere. Tinerele eligibile sînt bune lucrătoare şi, desigur, virgine. Poezia neagă în mod implicit posibilitatea ca o persoană să prefere să rămînă necăsătorită. Obiceiul atestă că, în general, comportamentul ritual reprezintă sistemul normativ, dar el poate tolera şi alternative rezonabile. Devierea, în funcţie de grad, poate fi considerată sau nu o practică social-sexuală acceptabilă.

Relaţiile sociale şi relaţiile dintre sexe

Relaţiile dintre sexe sînt structurate prin generalizarea delimitărilor pe bază de sex din domeniul de activitate publică şi cel privat, acestea reflectînd organizarea distinctă a relaţiilor de producţie (Kligman, 1981, 123-25). Cu toate că diviziunea muncii în funcţie de sex pare să accentueze separaţia dintre sexe, ea subliniază totodată complementaritatea activităţilor productive cu cele reproductive (vezi, de asemenea, Friedl, 1967). Bărbaţii tind să activeze în sectorul public; femeile, în cel privat. În conformitate cu tendinţele patriliniare şi patrilocale, pînă recent, bărbaţii erau reprezentanţii formali ai gospodăriei, arbitrii publici ai relaţiilor interfamiliale, în timp ce femeile erau administratorii neoficiali ai afacerilor casnice, mediatorii privaţi ai relaţiilor intrafamiliale. După cum notează T. Turner, bărbaţii se ocupă în principal de „raporturile grupului ca întreg cu mediul exterior", în timp ce femeile îşi concentrează atenţia asupra „stabilităţii interne a grupului" (1976, 434). Această diviziune a acţiunii sociale este reiterată dramatic în ciclurile ritualice: bărbaţii au un rol proeminent în obieciurile care ţin de ciclul anual; femeile, în riturile ciclurilor vieţii (Kligman, 1981, 136). Tradiţiile calendaristice sînt asociate cu perioadele specifice ale anului religios şi cu ciclurile productive: Crăciun, Paşte, riturile păstoreşti de la mijlocul primăverii. Întrucît astfel de evenimente tind a fi sărbătorite de întreaga comunitate, bărbaţii servesc de obicei drept reprezentanţi rituali de ordinul întîi. Riturile ciclului vieţii, după cum am văzut, se concentrează asupra evenimentelor familiale şi individuale.

Diferenţierea spaţială este asociată cu diviziunea sexuală a muncii. Bărbaţii sînt mai mobili, lucrînd mai departe de casă, la cîmp, la pădure, în mină, pe munte sau, mai nou, la oraş (printre navetişti sînt disproporţionat de mulţi bărbaţi; Chirot, 1978; Moskoff, 1978). Bărbaţii sînt cei care merg la tîrgurile lunare de animale şi, în general, cei care cumpără animale mari: porci, oi, cai şi vite (astăzi, majoritatea ţăranilor cumpără porci şi oi, nemaiavînd mijloacele necesare pentru creşterea animalelor. Dar, în special astăzi, şi femeile pot cumpăra porci, aşa cum vom vedea în ultimul capitol.) Atît în termeni geografici, cît şi sociali, experienţa bărbaţilor e mai vastă decît a femeilor (vezi Ardener, 1975, 6). Femeile lucrează în primul rînd în sfera domestică, ele fiind responsabile pentru buna funcţionare a gospodăriei. Sarcinile zilnice includ asigurarea hranei pentru membrii gospodăriei (oameni şi animale), spălatul, curăţitul şi îngrijirea curţii şi a grădinii. Femeile merg şi la pieţele locale, unde vînd sau cumpără produse alimentare (ouă, varză, pui şi alte lucruri necesare gospodăriei). În orice caz, mişcarea femeilor este relativ limitată. Se aşteaptă ca ele să-şi îndeplinească sarcina şi apoi să se întoarcă acasă. Aceasta se referă şi la activităţile de pe teritoriul satului: a merge cu o treabă anume nu presupune o oprire de douăzeci de minute pentru a sta de vorbă cu o prietenă. Pentru absenţe mai lungi, femeile trebuie să dea socoteală soţilor, soacrelor sau mamelor.

Deşi există o diviziune sexuală a muncii, categoriile activităţilor productive nu sînt neapărat exclusive. Femeile lucrează la cîmp cot la cot cu bărbaţii, plantînd cartofi, ridicînd stoguri de fîn şi aşa mai departe, dar, în general, nu dau la coasă. Deoarece răspund de hrănirea membrilor familiei,

femeile sînt cele care, zilnic sau o dată pe săptămînă, duc mîncare rudelor bărbăteşti aflate la muncă pe cîmp. Bărbaţii vor ajuta la plantarea grădinii mari, dar nu şi la sădirea grădiniţei de flori. Un exemplu de complementaritate a sarcinilor îl reprezintă sacrificarea şi pregătirea porcului, înainte de Crăciun (dacă familia este suficient de bogată, şi în restul anului). Bărbaţii sînt cei care taie porcul. De obicei, se angajează un specialist, un măcelar, care este ajutat de bărbaţii din gospodărie. Porcul este măcelărit în frig, în orele timpurii ale dimineţii (zorile sînt anunţate de ţipetele porcilor înjunghiaţi). După tranşarea animalului, femeile din gospodărie, sînt cele care se ocupă de prepararea întregului porc, fără ca nimic să fie risipit sau aruncat. În general, ele muncesc pînă a doua zi dimineaţa. Din porc sînt pregătite produse de bază şi specialităţi: *slănina* este imediat pusă în saramură, unde rămîne pentru cîteva zile; cotletele sînt tăiate şi sortate; mai sînt făcute şunci, cîrnaţi şi altele. Slănina este principalul produs animal din alimentaţie; ea se găseşte din belşug. Toate celelalte sînt considerate produse deosebite, datorită rarităţii lor.

Deşi există riscul unor generalizări prea largi, cred că se poate afirma că bărbaţii sînt cei care produc sau achiziţionează bunurile pentru familie (din care fac parte şi femeile), iar femeile sînt cele care transformă aceste bunuri în vederea consumului culinar sau de altă natură. Pînă recent, femeile erau singurele responsabile pentru producerea de îmbrăcăminte pentru toate sezoanele, ele prelucrînd lîna de la început pînă la produsul final. Unele dintre aceste sarcini erau îndeplinite într-o formă socială: femeile se adunau în şezători pentru a toarce, ţese sau broda împreună. În zilele noastre însă, nu mai este profitabil ca îmbrăcămintea să fie produsă acasă, în gospodărie, ca o activitate domestică; costul muncii şi timpul neplătit este prea mare. Fetele mari, în aşteptarea măritişului, încă îşi mai confecţionează singure elementele componente ale zestrei: pături, carpete, prosoape etc. (vezi nota 18). Familiile înstărite angajează de obicei pe cineva să se ocupe de unele articole sau chiar de toate.

Pentru îmbrăcămintea zilnică, oamenii cumpără haine de gata, mai ales cămăşi. Însă portul „tradiţional" continuă să fie cel preferat în sat. Bătrînii şi copiii îmbracă astfel de straie zilnic; femeile poartă îmbrăcămintea tradiţională sau variante ale acesteia. Aproape toţi sătenii folosesc în mod regulat anumite elemente ale costumelor tradiţionale, în special vesta sau jacheta de lînă. Femeile poartă şorţuri, confecţionate azi, de obicei, din materiale sintetice în loc de lînă, care este mai scumpă. Pe timpul lunilor de iarnă, bărbaţii îmbracă pantaloni groşi, călduroşi, de lînă. La ocazii rituale sau duminica, mai toată lumea – inclusiv cei care nu trăiesc în sat – „se îmbracă", adică îşi pun cele mai bune haine „de sat". Muncitorii urbani, veniţi acasă pentru sfîrşitul de săptămînă, poartă hainele „de sat", după cum fac şi tinerii de la liceul din Sighetu Marmaţiei. Îmbrăcămintea tradiţională şi festivă marchează identitatea locală, într-o epocă de schimbări rapide. Cei care nu se îmbracă niciodată „de sat" sînt fie cei din afara comunităţii, fie „intelectualii" (sau cei ce se consideră astfel). Distincţia de statut este un rezultat intenţionat. Tinerii şi cei ajunşi la vîrsta căsătoriei se angajează avizi în „campanii" avînd drept ţel lauda de sine. Bîrfa e iute în a da de ştire cine, ce a cumpărat, unde şi pentru cît. Standardele estetice locale sînt aplicate nemilos, în timp ce, concomitent, suferă transformări. Femeile caută mereu modele noi, complicate, pentru ciorapii şi sveterele pe care le împletesc, care mai apoi vor fi scrutate de ochii curioşi şi invidioşi ai celorlalţi.

Unele femei operează ca antreprenori individuali, achiziţionînd maşini de împletit şi deschizînd afaceri private. Altele călătoresc hăt-departe pentru a-şi procura basmale şi materiale pentru vînzare. Venitul suplimentar realizat pe aceste două căi variază în limite largi; în orice caz, el permite femeilor să participe la economiile familiei. Din aceste fonduri, pot fi satisfăcute unele nevoi personale (ca îmbrăcămintea) sau, în cazul unei ţesătoare sau împletitoare iscusite, venitul rezultat poate contribui la construirea unei case noi sau la cumpărarea unei maşini. Accesul la piaţa muncii salarizate oferă femeilor un anumit grad de autonomie, deşi în termeni relativi, numărul femeilor salariate fiind redus. Importantă este participarea femeilor la strategiile familiei de maximizare a resurselor într-o epocă de schimbări socio-economice fundamentale.

Desigur, influenţele impuse din exterior, datorate şi planurilor cincinale ale partidului, au transformat structura economică şi ocupaţională a satului, făcînd economia de subzistenţă neadecvată (Cernea, 1969 şi 1976; Drăgan, 1973). Faptul a condus la diversificarea familiei, una sau două persoane intrînd în cîmpul forţei de muncă salarizate pentru a suplimenta venitul (Beck, 1976; Cernea, 1976; vezi, de asemenea, Friedl, 1959; Simić, 1973). În România, industrializarea rapidă a avut loc în acelaşi timp cu urbanizarea, care a transformat anumite sate în oraşe sau centre industriale (Sampson, 1980). Centrele industriale sînt mai degrabă răspîndite în întreaga ţară şi nu concentrate în cîteva zone. Unul din rezultatele acestei strategii a fost creşterea numărului de navetişti spre şi de la fabrici, mine şi şantiere de construcţii. Contactul rural-urban este zilnic (20% din totalul forţei de muncă navetează zilnic). Strategia navetei a eliminat unele dintre problemele pe care le-ar fi generat lipsa infrastructurii în zonele urbane noi (vezi Konrad şi Szelenyi, 1976), dar a produs dificultăţi în sectorul rural. Navetiştii sînt în mod preponderent bărbaţi, astfel că agricultura este puternic feminizată. În prezent, femeile reprezintă aproximativ 70% din forţa de muncă din agricultură (vezi şi Fedorova, 1982; Chirot, 1978; Moskoff, 1978), iar productivitatea scăzută a sectorului agricol este parţial atribuită compoziţiei predominant feminine a forţei de muncă (*New York Times*, 9 martie 1981, A4). Pînă şi Ceauşescu a recunoscut că guvernul său a neglijat dezvoltarea agriculturii în favoarea industriei şi în detrimentul întregii naţiuni (vezi Jowitt, 1978). Proiecte de redresare a acestei situaţii presupun creşterea atractivităţii muncii agricole pentru bărbaţi. Justificările implicite din aceste afirmaţii, cu referire la sex, reprezintă o scuză şubredă – dar convenabilă – pentru greşelile de planificare, dezvoltare şi implementare.

În Maramureş, feminizarea agriculturii a consolidat în mod neintenţionat roluri şi norme tradiţionale din trecut. Bărbaţii mergeau la pădure; acum merg la oraş. Femeile, constrînse de obligaţiile gospodăreşti şi de creştere a copiilor, au ajuns să hrănească nu numai familia, dar şi statul. Acest mod de integrare a femeii în economia naţională a accentuat multe dintre *pattern*-urile relaţiilor tradiţionale şi a amplificat nivelul lor tensional. Femeile rămîn subordonate din punct de vedere economic, deşi, după cum se şi intenţiona, structura relaţiilor de familie se schimbă încetul cu încetul (Cernea, 1969; Jowitt, 1978, 63-73). Un nucleu feminin este prezent în sat, mai mult sau mai puţin continuu. Pe de altă parte, bărbaţii, prin pierderea contactului cu treburile zilnice ale satului, ca rezultat al navetei sau al muncii sezoniere, îşi pierd şi autoritatea în comunitate sau chiar în

familie. Deoarece bărbaţii nu mai îndeplinesc rolul de organizatori şi contributori de rangul întîi la economia familiei, taţii pierd o parte din puterea pe care o aveau, în special asupra fiilor. Diminuarea autorităţii patriarhale nu înseamnă însă o creştere generalizată a statutului şi autorităţii femeii. Femeile pot fi responsabile pentru finanţele şi administrarea gospodăriei, dar afacerile satului continuă să fie conduse de bărbaţii din sat sau din alte părţi.

Toţi membrii familiei contribuie la bunăstarea acesteia, chiar dacă nu toţi locuiesc în sat. Reciprocitatea intrinsecă relaţiilor sociale din sat se extinde şi asupra celor urban-rurale (Simić, 1973; Konrad şi Szelenyi, 1976). Legăturile de familie sînt folosite pentru rezolvarea presiunilor oficiale şi maximizarea avantajelor personale şi familiale. Majoritatea ieudenilor sînt încă angajaţi în activităţile din agricultură sau pastorale. 50% dintre ei sînt membri ai cooperativei şi produc grîu, porumb, ovăz, cartofi, sfeclă. Zootehnia este preocupată de creşterea oilor şi a vitelor. Forţa de muncă a cooperativei este în principal feminină; dar majoritatea posturilor de conducere sînt ocupate de bărbaţi. Oficialităţile locale estimează că mai puţin de 700 de persoane au alte ocupaţii. Printre acestea sînt industria forestieră (circa 100); fabricile de produse finite sau subansamble, industria uşoară şi de construcţii (450); minerit (80); transport (40). Trăsătura caracteristică a forţei de muncă ieudene este faptul că 90% din locuitorii sănătoşi participă la munci sezoniere. De la al doilea război mondial încoace, familiile au ajuns să depindă de veniturile suplimentare rezultate din munca migrantă sezonieră, precum cositul şi culesul. Aceşti ţărani harnici au descoperit că, deşi munca este foarte grea, ea poate fi extrem de lucrativă cînd este contractată şi desfăşurată în echipe bazate pe relaţia de rudenie. În plus, prezenţa cu funcţii de control a rudelor permite participarea fiicelor nemăritate, dar apte de muncă, utilizate ca forţă de muncă sezonieră. Adeseori fetele îşi imploră părinţii să le lase să lucreze pentru a-şi strînge bani pentru haine noi (desigur, o anumită parte din cîştigurile lor merge în coşniţa familiei). Din acest motiv, nu rareori, fetele care merg la liceu la oraş, lucrează cîteva săptămîni, vara, pe ogoarele unei cooperative agricole, undeva în România. (Atractivitatea muncii sezoniere pentru cîştig reprezintă un dezavantaj considerabil pentru educaţia locală. Numai 25-30% din elevi trec de cele zece clase obligatorii şi termină liceul. De asemenea, întrucît mulţi dintre potenţialii aducători de salariu lucrează în alte părţi, mamele solicită de multe ori ajutorul copiilor de vîrstă şcolară. Absenteismul este, aşadar, o problemă permanentă.)

Bogăţia acumulată, atît în materii prime (cereale, porumb, sfeclă), cît şi în bani este folosită în mod ostentativ, fiind risipită pentru etalare rituală. Proprietatea socialistă asupra pămîntului şi fabricilor nu permite investiţii în altfel de întreprinderi; prin urmare, veniturile băneşti sînt folosite pentru creşterea consumului în mod public. Oamenii caută bunuri şi confort material. Ei speră să achiziţioneze televizoare, aparate de radio, casetofoane, frigidere, aragaze, congelatoare, maşini de tricotat. Ei economisesc pentru biciclete şi maşini. Tinerii sînt înnebuniţi după *blugi* şi muzică sau ţigări occidentale. Totodată, ei aleg materiale costisitoare pentru îmbrăcămintea tradiţională. Vestele brodate pentru bărbaţi şi femei au devenit mai elaborate şi înzorzonate; o vestă nouă este un motiv de mare admiraţie. De asemenea, casele sînt mai elaborate şi mai mari (parţial şi datorită

normelor impuse în construcţie). Mobila nouă şi luxoasă este achiziţionată treptat şi umple cel puţin camera rezervată oaspeţilor sau pentru ocazii speciale (aceasta este o cameră de „expoziţie", folosită doar în onoarea cuiva sau pentru a-i impresiona pe alţii). Carpetele de lînă atîrnă pe pereţi, prezentînd modelele cele mai recente – *la modă*. Culorile s-au schimbat, de la nuanţe naturale la tonuri ţipătoare, şocante. Toate acestea evidenţiază o reconstrucţie continuă a valorilor legate de statut şi a modurilor de prezentare a sinelui. Pare că toată lumea trebuie să-şi anunţe modernitatea. Din ce în ce mai mult, identitatea pare a se defini dramatic, prin obiecte.

Creşterea consumului ostentativ, pentru a fi văzuţi de ceilalţi, devine evidentă la ocaziile rituale, în special la nunţi. Invitaţii trebuie să contribuie cu bani gheaţă (100-500 lei sau aproximativ 8-40$); darurile uzuale cîndva, precum cozonacii împodobiţi sau sticla de *horincă*, nu mai sînt suficiente. Cei care nu-şi pot permite darul în bani, adeseori nu se duc la nuntă (relaţiile de rudenie înseamnă că aceeaşi persoană poate avea obligaţii multiple pe timpul sezonului nunţilor). Costul pentru rudele apropiate, la fel ca şi pentru naşi, ca să nu-i mai pomenim pe părinţi, este considerabil. Cheltuielile de nuntă sau funeraliile pot fi şi ele ridicate, pentru fiecare ocazie (la nuntă, nu numai că trebuie asigurate şi pregătite cantităţi suficiente de mîncare şi băutură, dar trebuie angajaţi şi muzicanţi)[28]. Anumite elemente ale nunţilor din alte sate nu sînt practicate în Ieud decît printre ţigani. De pildă, mireasa nu este dansată pentru bani (în alte sate musafirii plătesc pentru privilegiul de a dansa cu mireasa), de unde ar putea rezulta o sumă importantă pentru tinerii miri. Ieudenii dispreţuiesc acest obicei, considerîndu-l drept *ţigănesc*; este o insultă la adresa femeii. Deşi sumele impresionante de bani ce se pot strînge la o nuntă nu sînt tipice pentru Ieud, fondurile adunate acoperă unele cheltuieli, dacă nu chiar toate. Participanţii îşi recuperează darul prin viitoarele schimburi reciproce.

Schimburile reciproce au loc nu numai în interiorul familiei, dar şi în alte domenii ale organizării sociale: între vecini sau în cadrul unor grupuri definite după vîrstă sau sex. În ceea ce priveşte primele, familiile extinse locuiesc adeseori în aceeaşi zonă a satului. Împreună, ele alcătuiesc *vecinătăţile* (Cernea, 1974 b, 52-53; Chirot, 1976 b, 139). După Chirot, aceste familii au „funcţii economice, sociale şi politice limitate... Ele organizează anumite munci, în particular cele legate de curăţenia sectorului lor de sat, colectarea gunoiului de grajd pentru fertilizări şi întreţinerea drumurilor". O asemenea configuraţie de familii nu există în Ieud; totuşi, vecinii joacă un rol important din punct de vedere social şi economic[29]. Vecinii participă la cele mai importante rituri de trecere; în plus, ei contribuie cu muncă la pregătirea acestor evenimente. Ei mai ajută la însămînţatul şi culesul ogorului (pentru care sînt răsplătiţi cu produsele respective sau cu alte bunuri). Ei participă la munca voluntară colectivă (derivată istoric din corvoada impusă). Se organizează grupuri care ajută la construirea caselor sau la transportul îngrăşămintelor pe cîmp – pe scurt, la îndeplinirea acelor sarcini care sînt mai bine realizate împreună. Persoana care solicită efortul colectiv oferă o masă îmbelşugată la sfîrşitul zilei de lucru (Lenghel-Izanu, 1973, 68; de asemenea Károly, 1969, 231-4).

Relaţiile de vecinătate sînt importante, îndeosebi pentru femei, datorită mobilităţii lor limitate. Interacţiunile cu alte persoane decît membrii gospo-

dăriei sau cei care vin în vizită, au loc în primul rînd între vecini (Musset, 1981, 25; vezi şi Flandrin, 1976, 41). Femeile coc pîinea împreună, cos, torc, împletesc sau ţes şi, în general, se ajută unele pe altele. Aceste activităţi au loc pe bază de reciprocitate şi, dacă nu este respectată, provoacă o ceartă sau o *dihonie*. În timpul serilor lungi şi reci de iarnă, fetele şi femeile obişnuiau să organizeze *şezători* (un grup de lucru sau de şezut împreună). Acestea mai au loc şi astăzi, dar şi-au pierdut din importanţa de odinioară. Femeile foloseau şezătorile în special pentru a rezolva mai rapid sarcina de a-şi îmbrăca familiile. Fetele învăţau deprinderile necesare pentru tors, ţesut, brodat, cusut şi pentru pregătirea zestrei. Surorile contribuiau cu muncă pentru zestrea celorlalte; apoi, efortul era plătit în natură (similar contribuţiei în muncă şi bani a fraţilor la construirea caselor).

Activităţile sociale sînt şi ele organizate după vîrstă sau sex. *Hora* duminicală şi şezătoarea au o semnificaţie specială atît pentru adolescenţi, cît şi pentru comunitate, în general[30]. Aceste evenimente reprezintă ocazii ritualizate nu numai pentru muncă sau joc, ci şi pentru a face curte. Ierarhizarea relaţiilor sociale este prezentă şi în acest caz. Hora avea loc în fiecare duminică (nu şi în postul Paştelui). Pregătită de bărbaţii tineri, hora era un eveniment public local, care se desfăşura sub „ciupercă" (o platformă acoperită din lemn, amplasată în aer liber, undeva în zona centrală a satului). La încheierea slujbei religioase şi a mesei duminicale cu familia, un grup de tineri chemau muzicanţii să-i însoţească la joc. Pe drum, aceştia cîntau din instrumente, acompaniaţi de tineri prin cînt sau strigături în versuri rimate. Muzica anunţa comunitatea că e vremea să se adune la joc. Hora interesa pe toată lumea: copiii veneau să privească, să se joace şi să danseze, fără să încurce, pe la margini; adolescenţii veneau să se distreze, cu speranţa de a face curte sau de a fi curtaţi; femeile de toate vîrstele şedeau pe margini atente la nuanţele celei mai scurte ocheade. Gesturile, reacţiile erau considerate extrem de semnificative; abilitatea de a le interpreta umplea bîrfa satului cu informaţii recente. Bărbaţii nu erau atît de interesaţi în dinamica formelor de a face curte; ei profitau de ocazie ca să stea de vorbă cu prietenii sau rudele şi să joace cărţi nestînjeniţi.

Acţiunea majoră avea loc pe ringul de joc. Supravegheat de femeile mai în vîrstă, jocul de duminică este controlat însă de flăcăi. Aceasta era regula, dată fiind autoritatea publică a bărbaţilor. Intrarea în horă era însoţită de un sentiment de nelinişte; trebuia să stai alături de grupul potenţialilor candidaţi la căsătorie. Un băiat sau o fată trebuiau să fie invitaţi de un „iniţiat" pentru a putea participa prima dată la joc (acest lucru este valabil şi pentru „străini", adică vizitatorii din alte localităţi). În plus, fetele aveau nevoie şi de permisiunea mamelor. În mod ideal, datorită ordinii tradiţionale a contractării căsătoriei, intrarea tinerilor în joc se făcea în ordinea naşterii, aceasta reprezentînd un fel de iniţiere, un rit de pubertate. Dansul permitea tinerilor bărbaţi să dea expresia ultimă a virilităţii lor. Adeseori, strigăturile lor versificate improvizate puteau deveni instrumente de insultă la adresa tinerelor femei. Ocazional, îşi găseau locul şi versurile romantice. De asemenea, flăcăii îşi puteau exprima propriile sentimente prin această modalitate de comunicare permisă în public. Ţinta bărbaţilor erau tinerele, ele trebuind să fie pasive şi ascultătoare. O fată era invitată la dans fie chemînd-o pe nume, fie printr-o simplă privire sau semn. Ea era astfel obligată să-şi urmeze partenerul la locul unde se afla acesta. Un flăcău nu

invita niciodată aceeaşi fată la două dansuri consecutive. Dacă nu dorea să fie asociat cu o anumită fată (alegere considerată a fi cea mai înţeleaptă), el încerca să danseze cu cît mai multe. O fată nu avea dreptul să refuze un bărbat decît dacă promisese dansul altcuiva; dacă refuza fără motiv, ea era ostracizată şi nu mai putea să participe la dans pînă ce nu era din nou invitată să o facă (lucru care putea să nu se mai întîmple niciodată). Evenimentul jocului releva solidaritatea publică a bărbaţilor în opoziţie cu individualitatea fetelor, care erau puse în competiţie directă una cu cealaltă – un alt exemplu de dinamică a paradoxului patriliniar.

Acestea erau regulile curtării publice – *erau*, pentru că hora de duminică devine în Ieud un eveniment al trecutului. Modificarea condiţiilor economice a dus la scăderea numărului de adolescenţi de sex bărbătesc din sat, făcînd imposibilă organizarea dansului (jocul mai continuă, deşi sporadic, în satele necolectivizate). Totuşi, jocul mai are loc la ocazii speciale, mai ales în a doua zi de Crăciun sau în a doua zi de Paşte (ambele sărbători sînt celebrate timp de trei zile – trei fiind un număr cu semnificaţii rituale, legat de Sfînta Treime: ziua întîi pentru biserică şi familie, a doua pentru joc, iar a treia pentru relaţii comunitare). Jocul marchează şi sfîrşitul perioadei de post care precedă Crăciunul şi Paştele (postul Naşterii Domnului şi Postul Mare), cînd bărbaţii pot începe din nou să facă curte în mod activ. În plus, întrucît cu toţii revin acasă pentru sărbători, se adună destulă lume pentru a organiza evenimentul.

Dacă hora ţine de domeniul public şi este asociată cu bărbaţii, şezătoarea este de domeniul privat şi este asociată femeilor[31]. Şezătorile sînt organizate de femei şi de fete. O familie îşi dă acordul să găzduiască grupul de lucru pentru o perioadă de timp (o săptămînă sau mai mult), pe parcursul căreia sînt invitate să participe rudele şi prietenele. În sat pot exista mai multe şezători concomitent. Seara, femeile şi fetele se adună să toarcă, să coase şi să brodeze. Ele discută chestiuni sociale, bîrfă locală şi despre noile modele; se spun poveşti, se cîntă. Orele de muncă susţinută trec nebăgate în seamă. Ca şi hora duminicală, şezătorile reprezintă ocazii de a face curte conform ritualurilor: seara tîrziu, flăcăii *umblă pă la fete.* Însă ei nu mai deţin controlul, cum se întîmpla la horă. În sfera domestică, femeile sînt cele care exercită autoritatea şi îşi asumă responsabilitatea pentru activităţile gospodăreşti. În consecinţă, interacţiunile sociale din cadrul şezătorii sînt conduse de femei şi de fete. Controlul se manifestă în mai multe feluri. În trecut, fetele făceau în grup farmece rituale de dragoste pentru a atrage flăcăii[32]. Următoarele versuri sînt tipice:

– Ce torci?
– Nu torc, că-ntorc:
Feciorii de prin tăte şezătorile
Di pă tăte uliţăle
De la tăte căsele.
Cîţi-s cu optinci
Tăţi să zie aici.
Să aibă:
Şoareci în cioareci
Furnici în optinci
Şî fuga să zie aici!
Că de n-or zini –
Boala i-o stropşi.
. . . .

Nime şî nimnic să nu-i poată opri
Pînă la Anuţa or sosî.
(Lenghel-Izanu, 1971, 70)

Tînăra femeie cu rol de descîntătoare întreabă fiecare fată nemăritată pe rînd, pînă ce toate au fost întrebate. *Descîntecele* sau farmecele procedează întotdeauna în maniera de mai sus, adică prin inversiune (Rosetti, 1975). Dacă semnificatul (băiatul) acţionează altfel decît i se cere, îl va ajunge blestemul din ritual. Din nou este evidentă competiţia dintre femei pentru bărbaţi – să cucereşti un fecior, făcîndu-l să renunţe la celelalte torcătoare. Această competiţie este o consecinţă structurală a paradoxului patriliniar.

Sosirea feciorilor încurajează conversaţia, glumele şi cîntecele. Nu după multă vreme însă, aceştia se pregătesc de plecare. Natura despărţirii este lăsată la discreţia tinerelor femei. Există mai multe convenţii operaţionale pentru a atrage atenţia unei fete. În general, o privire subtilă dă de ştire că tînărul doreşte ca fata să-l conducă afară. El va ieşi, lăsînd uşa uşor întredeschisă. Dacă tînăra vrea să dea urmare cererii lui, ea va ieşi încetişor prin uşa crăpată, aceasta fiind natura invitaţiei. Sau tînărul poate lăsa uşa deschisă, îndreptîndu-se spre fereastră (dacă se întîmplă ca femeia dorită să stea în preajmă). El va bate uşor în geam, urmînd ca ea să iasă afară dacă doreşte. Cuplul va petrece cîteva minute vorbind între patru ochi (sau sărutîndu-se). În aceste situaţii, femeile controlează relaţiile sociale şi, mai mult, pot să refuze avansurile tinerilor – ceea ce este imposibil la horă. În orice caz, un refuz trebuie făcut cu grijă; altfel, fata riscă represalii în timpul jocului, cînd poate deveni victima unor strigături insultătoare. Astăzi se întîmplă mult mai rar, întrucît hora are loc sporadic. Şezătorile însă, persistă, chiar dacă funcţia lor de curtare s-a diminuat ca importanţă.

Hora şi şezătoarea sînt ocazii de curtare ritualizate şi controlate. Prima survine în spaţiul public masculin; a doua, în spaţiul domestic feminin. Autoritatea relativă din aceste domenii se exercită în mod corespunzător. Femeile pot refuza bărbaţii în intimitatea sferei domestice, dar nu o pot face în public, sub privirea întregii comunităţi, fără consecinţe serioase (pentru cuplurile căsătorite, ofensele pot duce la bătaie; bătaia femeii este destul de obişnuită). Atît şezătoarea, cît şi hora produc şi reproduc organizarea ierarhică a relaţiilor sociale şi diviziunea muncii în forme condensate simbolic.

Religie şi organizare socială

Structura organizării sociale este reiterată simbolic în credinţele şi practicile religioase. Prin decret de stat, ieudenii sînt ortodocşi; însă cîteva secole de predominanţă a Bisericii unite au lăsat urme puternice în Ieud. Acestea sînt îndeosebi vizibile în practicile legate de cultul Mariei (care nu este la fel de complex în ortodoxie) din Postul Mare, cînd femeile se roagă la cea de-a paisprezecea oprire a crucii, precum şi în studierea catehismului (străin ortodoxiei). Altfel, ritualurile ortodoxe şi greco-catolice sînt destul de asemănătoare, cu excepţia unor diferenţe doctrinare. Atît în Biserica ortodoxă, cît şi în cea unită, femeile şi bărbaţii sînt segregaţi spaţial: bărbaţii ocupă secţiunea frontală mai lată a bisericii; femeile stau în spate. În micile biserici de lemn, astăzi monumente istorice, spaţiul rezervat

bărbaţilor este mai larg; femeile rămîn în spaţiile mai mici din spate, care servesc şi ca intrări în biserici. La sărbătorile anuale importante – Crăciun, Paşte, Rusalii, Sfînta Maria – femeile se adună în jurul bisericii, cu urechea lipită de peretele de lemn, ca să-l asculte pe preot (de Crăciun ele stau adunate ciorchine, înghesuite laolaltă în gerul biciuitor al iernii). Bisericile mai vechi sînt prea mici pentru a permite tuturor femeilor să intre; ironia constă în aceea că femeile sînt cele mai credincioase în practica zilnică. În noua biserică ce deserveşte azi comunitatea nu mai există diviziuni formale, cu excepţia a două măsuţe amplasate în spatele spaţiului rezervat bărbaţilor, pe care femeile le folosesc pentru pomeni sau aprinderea lumînărilor.

În esenţă, bărbaţii îşi reprezintă familia în faţa lui Dumnezeu, la fel cum îşi reprezintă şi gospodăria în sat. Femeile sînt situate la marginea sacralităţii, dar şi a spaţiului public. Astfel, religia joacă un rol important în încurajarea şi formarea ierarhiei relaţiilor. Dumnezeu este legat de oamenii de rînd prin practici seculare ori sacre (icoanele împodobesc camerele gospodăriei şi fac parte din practicile zilnice semnificative ale ordinii cosmice). Relaţiile ierarhice dintre animale, oameni, fiinţe supranaturale şi Dumnezeu sînt implicite în structura cosmosului. Aceste relaţii sînt diferenţiate în continuare după sex. Bărbaţii primesc cuvîntul lui Dumnezeu înaintea femeilor (de o manieră direct spaţială în biserici şi literar-metaforică în Scripturi): dacă egalitatea dintre sexe ar fi putut fi aprobată de sacru, păcatul Evei a negat o astfel de posibilitate.

Cu siguranţă, credinţa religioasă se află la baza ideologiei populare indigene cu privire la sexe. Centrale concepţiilor asupra bărbatului şi femeii sînt noţiunile de puritate şi necurăţenie. Corpul omenesc manifestă dorinţă carnală; periodic, plăcerea trupească trebuie temperată. Corpul cere curăţenie, pentru a menţine echilibrul dintre bunăstarea trupească şi cea spirituală. Religia controlează acest echilibru prin prohibiţii alimentare şi prescrierea posturilor. Fiecare săptămînă se împarte în *zile de post* şi *zile de dulce*. Miercurea şi vinerea sînt zile de post, în care oamenii nu au voie să mănînce carne, lapte, ouă, unt, ulei de măsline sau peşte (mulţi postesc şi lunea). În schimb, sînt permise pîinea de grîu, *coleşă*, ceapă, cartofi, fasole, castraveţi acri, varză (vezi Lenghel-Izanu, 1939, 271-75). Atît tinerii, cît şi bătrînii mai respectă aceste restricţii. De vreme ce zilele de post sînt zile de abstinenţă, în aceste zile nu au loc nunţi sau alte ocazii festive.

Dintr-o perspectivă mai largă, ciclul anual este punctat de perioade de post (incluzînd zilele de post din fiecare săptămînă, există un total de 200 de zile de post; vezi Benedict, 1972, 37; Kligman, 1981, 108-12; Musset, 1981, 87). Posturile mari au loc de Paşte (40 de zile), de Crăciun (40 de zile, de la 15 noiembrie), de Sfinţii Petru şi Pavel (25-28 iunie) şi de Sfînta Maria (1-15 august). În aceste perioade, oamenii trebuie să respecte regimul de post. Astăzi, însă, doar bătrînii mai menţin, cu stricteţe, obiceiul. Totuşi, căsătorii, hore şi alte festivităţi nu au loc în asemenea zile. Sînt încurajate manifestările spirituale, în vreme ce manifestările sociale sînt temporar restrînse. Prin alternanţa dintre exces şi înfrînare, dintre mîncare şi post, ideologia religioasă se legitimează pe sine. Se crede că astfel corpul şi sufletul sînt spiritualiceşte curăţite, factor important în construcţia şi reprezentarea de sine.

O primă componentă a discursului religios despre viaţă şi moarte, despre puritate şi necurăţenie, este sîngele. Sîngele reprezintă forţa vieţii

(un factor semnificativ în puterea atribuită menstrelor – vezi mai jos); pierderea excesivă a acestei substanţe slăbeşte sau omoară. Sîngele menţine viaţa şi, ca atare, reprezintă un element critic al creştinismului. „Sacramentul comuniunii se bazează pe transferul de energie prin sînge" (Twitchell, 1981, 13) iar drept-credincioşii se împărtăşesc din puterea lui Hristos asimilînd ceea ce dă forţa vieţii acestuia – sîngele comuniunii: „cel ce mănîncă trupul Meu şi bea sîngele Meu are viaţă veşnică; şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (Ioan 6, 54). Dar, după cum pierderea excesivă de sînge este periculoasă, la fel este şi excesul asimilării. *Biblia* avertizează împotriva înclinaţiei faţă de această forţă puternică; pofta în şi pentru sine este un păcat, iar poftirea sîngelui altuia este un păcat mortal[33].

În ceea ce priveşte puritatea şi necurăţenia, corpurile femeilor sînt mai problematice decît ale bărbaţilor. Femeile sînt considerate constituţional *becişnice* (slabe; în sens vernacular, poluate) şi *spurcate* (murdare, pîngărite). După învăţăturile Bisericii, Eva a fost cea care a păcătuit, dovadă supremă că, în esenţă, sexul femeiesc este asociat cu ispita şi pofta[34]. Din perspectiva patriarhal-creştină care a format imaginea despre lume a acestor ţărani din Transilvania, diavolul prezidează asupra înclinaţiei de a fi îngăduitor cu propriile slăbiciuni şi îşi găseşte un auditoriu receptiv în rîndul femeilor, care se crede că „prin natura" lor sînt victime ale relaţiei cu el. Astfel, această ideologie a sexelor, derivată din legenda religioasă despre sexualitate, vină, păcat şi rău, leagă femeia de ispitele diavoleşti. Întrucît femeile au fost şi sînt considerate sexul slab (caracterizare cu care multe femei încă sînt de acord)[35], ele au fost destinate teritoriului diabolicului, alăturate fiind diavolului în acţiune. Dorinţa ţine de diavol şi, printre muritori, femeile sînt cele care manipulează potenţialităţile dorinţei sau sînt cu uşurinţă manipulate de aceasta. În Ieud, atît bărbaţii, cît şi femeile afirmă cu emfază că *tăte femeile sînt a dracului*, însemnînd că femeile au calităţi asemănătoare cu ale diavolului şi că este greu să tratezi cu ele[36] (aceasta reprezintă o aluzie la căderea din rai – femeia fiind tentată de păcat şi ducînd în ispită şi pe alţii. Diavolul şi femeia sînt medii simbolice prin care poate fi explorată devierea de la normă). Ieudenii invocă vocea autoritară a Bisericii pentru a da greutate acestui „truism". Se susţine că, lăsate în voia propriilor dorinţe, femeile nu vor respecta normele interacţiunii sociale şi, cu atît mai puţin, ale celei sexuale (acestea vor fi discutate în a treia secţiune a capitolului referitor la asocierea dintre femeie şi moarte). „Diavolul, principiul său activ – feminitatea – şi încarnările sale – femeile – reprezintă aspiraţia către o libertate, cea a dorinţei care duce la dezintegrare socială" (Karnoouh, 1983 a, 110)[37]. Dorinţa scăpată din frîu creează fel de fel de fiinţe monstruoase, aducătoare de nenorocire pentru cei vii. „Civilizaţia" este recursul la care apelează societatea[38].

În credinţa populară, prin transformări ale logicii simbolice, zînele rele şi spiritele sînt de sex feminin (Kligman, 1981, 48-58). Moroşenii sînt îndemnaţi să nu se lase înduplecaţi de farmecele stăruitoare ale *fetei pădurii*. Bolile intră în casă sub forma unei fiinţe feminine care îi „slăbeşte" pe cei dinăuntru, dîndu-le, de pildă, *ciumă* (vezi Vulpesco, 1927, 36). Conform tradiţiei, în ziua Anului Nou sau de Paşte trebuie să se facă tot posibilul pentru a nu îngădui ca prima persoană care intră de afară într-o gospodărie să fie o femeie. În caz contrar, familia va fi bîntuită de boală sau de ghinion. În aceeaşi ordine simbolică, moartea se crede a fi o femeie

care vine şi îi taie pe oameni cu o coasă (aceasta reprezintă o inversiune interesantă, întrucît de obicei femeile nu folosesc coase). Nu în mod surprinzător, femeile, rudele simbolice ale fiinţelor periculoase, sînt şi primii clienţi ai practicilor magice (precum farmecele de dragoste asociate curtării unei femei, menţionate anterior); în mare parte şi vrăjitoria este o îndeletnicire feminină (Kligman, 1981; Karnoouh, 1983a). În lumina acestor credinţe, caracterul femeii este adeseori pus sub semnul întrebării sau denunţat. Se întîmplă deseori ca virginitatea miresei să fie verificată în timpul ritualului nunţii, dar nimeni nu întreabă de cea a mirelui. Povara purităţii este plasată pe umerii femeii, care trebuie să menţină normele sociale şi, implicit, patriliniaritatea. În ultimă instanţă, diavolul şi dorinţa sînt două elemente supuse prin forţa voinţei patriarhale manifestată prin Dumnezeu şi bărbat.

Credinţa în necurăţenia femeii se datorează în bună parte realităţii menstrelor şi înzestrării naturale pentru procreaţie. Există cercetători care se întreabă dacă femeile ar avea un potenţial intrinsec de a ameninţa ordinea socială (Lévi-Strauss, 1966, 82-94; Ortner, 1974; MacComack şi Strathern, 1980). Actul de a naşte, obligaţie sacră a femeii, este colorat de sînge natural, profan. Deşi sîngele este valorizat pozitiv datorită faptului că reprezintă esenţa sănătăţii, el este valorizat şi negativ, datorită asocierii cu procese naturale percepute ca ameninţătoare şi poluante: menstruaţia, naşterea, moartea. Mulţi cred că „o femeie nu este curată cînd naşte". În acelaşi timp, femeile sînt încurajate să aibă mulţi copii, deoarece se crede că sîngele mamei se schimbă cu fiecare copil, ceea ce o face mai sănătoasă (deşi oarecum mai slabă fizic). Naşterea este legată de păcatul sexual. După naştere, nici mama, nici copilul şi nici moaşa nu pot intra în biserică timp de patruzeci de zile. În acest timp, mama şi copilul trebuie să stea pe lîngă casă, ca să nu *se spurce tot satul.* Cele patruzeci de zile reprezintă o perioadă obligatorie de purificare, după care preotul citeşte rugăciuni, reintegrînd social mama şi moaşa şi primind copilul în mediul social al satului.

Sîngele de la naştere şi legătura sa cu păcatul creează o înrudire simbolică între mamă şi *moaşă*. Interesant, *moaşa* este cuvîntul folosit şi pentru desemnarea bunicii, femeia care a dat naştere femeii care a născut copilul (în mod similar, o bunică poate fi numită *mamă dulce* de către nepotul ei). Moaşa este recunoscută drept bunică sau naşă simbolică. Legăturile de înrudire rituală sînt, din nou, extinse corporatist. Ea şi soţul ei sînt numiţi *moaşă*, respectiv *moş*, de către femeile (şi familiile acestora) pe care le-a ajutat la naşteri. Pentru moaşe, femeile sînt *nepoate*, adică atît fine, cît şi nepoate propriu-zise. Copiii născuţi cu asistenţa moaşei îi sînt *nepoţi* şi, simultan, şi fini. La moarte, moaşa va fi bocită de „finele" respective şi regretată de toţi „nepoţii" (vezi cap. III). Termenii *moaşă* şi *moş* mai înseamnă şi „strămoş". Naşterea introduce nou-născutul în lume – în cea a viilor, ca şi în cea a morţilor – asigurînd astfel reproducerea patriliniei (vezi Karnoouh, 1986).

Datorită naturii sarcinilor îndeplinite de moaşă, se spune că ea *umblă cu păcatele* (în alte părţi ale României expresia are conotaţia adiţională de efectuare a unui avort). Dacă o femeie începe travaliul în timpul nopţii, soţul ei trebuie să meargă să aducă moaşa. În virtutea sincretismului simbolic dintre întuneric, rău şi păcat, soţul este obligat să cheme moaşa de trei ori. În caz contrar, există temerea că moaşa ar putea fi înşelată sau

ispitită de diavol, cel mai mare păcătos (trei este considerat număr „sacru"; de unde anumite acte de vrăjitorie cer ca persoana să nu răspundă pînă nu e chemată de trei ori). Moaşa lucrează cu păcatele; prin urmare, ea însăşi este într-o situaţie precară.

Pentru îndepărtarea pericolului potenţial, pe lîngă rugăciunile de purificare din partea bisericii, finele rituale participă şi ele la purificare. O dată pe an, în ziua de Paşti sau de Rusalii, finele moaşei o sărbătoresc (în acelaşi fel în care finii îşi sărbătoresc naşii rituali, dar sporadic). *Sărbătoarea nepoatelor* este o festivitate care celebrează solidaritatea feminină în ceea ce priveşte capacitatea comună de a da viaţă; în acelaşi timp se purifică acel aspect al feminităţii considerat a fi poluat şi poluant. Finele se îndreaptă spre casa moaşei după-amiază, tîrziu. La intrare, fiecare femeie purifică ritual moaşa; după ce-şi cufundă mîinile într-un vas cu apă sfinţită, fina îşi plimbă de trei ori mîinile pe deasupra moaşei, din creştet pînă-n tălpi, spunînd: *„Ierte-ţi Dumnezău păcatele, dumnitale şî a cui ti-o făcut pă dumăta"*. Fiecare fină aduce moaşei în dar grîu, carne, zahăr sau făină. În schimb, moaşa oferă mîncare şi băutură. Femeile sărbătoresc împreună. Se cîntă, se strigă şi se bîrfeşte în tihnă. Seara, tîrziu, soţii vin să-şi ia nevestele acasă, deoarece unele dintre ele s-au întrecut cu băutura şi au nevoie de ajutor. Bărbaţii savurează ocazia căci, de obicei, soţia este cea care trebuie să-şi recupereze soţul de la crîşmă[39].

Sărbătoarea nepoatelor are loc şi astăzi, în ciuda schimbărilor aduse de regimul comunist. Deşi moaşelor fără pregătire medicală nu li se mai permite să practice, moaşele instruite special asistă în camera de naştere din sat. Întrucît ele ajută la naşterea pruncilor, li se acordă respectul ritual cuvenit. În ziua stabilită, tuturor moaşelor din sat li se acordă recunoaşterea de către finele lor.

Femeile nu sînt privite doar ca fiinţe impure; ele sînt „considerate şi bune şi rele, iar ambele evaluări pot fi reprezentate ca decurgînd din naturalitatea lor" (Jordanova, 1980, 66). Acesta este un fapt semnificativ, deoarece tendinţa de a localiza „feminitatea în biologic" (MacCormack, 1980, 18) şi în ordinea naturală duce la analize ale relaţiilor natură-cultură--sex în care (oricît de atrăgătoare ar fi acestea) abundă suprageneralizările. Femeile sînt impure de la natură datorită menstrelor, dar ele sînt şi pure datorită laptelui (vezi Harrell, 1981). Dacă menstruaţia este asociată cu sexualitatea şi impurul, lactaţia este asociată cu maternitatea şi funcţia nutritivă[40]. Lactaţia este considerată purificatoare, în special datorită faptului că suprimă temporar fluxul sanguin. Prin urmare, în Ieud (ca şi în mare parte din restul lumii catolice înrudite), femeii ce duce în ispită îi ia locul mireasa virgină. Dimensiunea sacră a facerii este imortalizată în icoana pruncului hrănit cu generozitate de mama sa pură. Este o imagine ce împodobeşte pereţii fiecărui cămin (din nou, venerarea Mariei este un fenomen catolic şi nu e tipic ortodoxiei. Continuarea cultului Mariei în Maramureş, în particular pelerinajele de ziua sa, 15 august, este o dovadă a rădăcinilor istorico-religioase ale credinţei, în opoziţie cu practica ortodoxă curentă). Virginitatea şi puritatea sînt fetişizate şi sacralizate. După cum vom vedea în capitolele următoare, concepţiile complexe despre impuritate, cinste, virginitate şi ruşine au fost construite ca un fel de autoapărare culturală faţă de manifestările fizice ale maturităţii feminine (vezi Campbell, 1964; Douglas, 1966; Herzfeld, 1980; Kligman, 1981, 123-38).

Paradoxul patriliniar este un astfel de caz. Onoarea şi prestigiul familiei rezidă în virtutea femeii, a celei care se află în familie, dar nu este parte din ea. Naşterea este învăluită în necurăţenie şi puritate prin intermediul sîngelui şi al laptelui.

Conceptele de sacru şi profan, de puritate şi impuritate sînt folosite pentru a „explica" şi pune în legătură categorii de relaţii cum sînt cele dintre sexe (masculin, feminin), specii (animal, om), ordine (natură, cultură) şi activităţi (domestice, agricole/pastorale). Mulsul oilor oferă un exemplu interesant de logică culturală care aruncă o lumină asupra ambivalenţei din ierarhia relaţiilor deja enumerate. Aproape peste tot în Maramureş, femeilor nu le este permis să mulgă oile, deşi ele mulg vacile. Oile, nu vacile sînt sacre (vezi Campbell, 1964, 26). Întrucît oile sînt animalele lui Dumnezeu, mielul este sacrificat şi mîncat la Paşti. Nu se poate risca poluarea prin sex şi sînge. Un păstor a explicat în termeni evident sexuali de ce femeile nu au voie să mulgă oile. Argumentul său era bazat pe consideraţii practice. Vacile se mulg dintr-o parte, dar oile trebuie ţinute între picioare. Dacă femeile ar mulge oile în prezenţa bărbaţilor (mulsul avînd loc la stînă, în public), cum ar putea ciobanii să reziste ispitei? (Doar recent, majoritatea femeilor au început să poarte chiloţi sub fustele ţărăneşti.) Însă majoritatea oamenilor atribuie tabuul menstrelor. Astfel, femeilor aflate la menstruaţie li se interzice să se apropie de stînă. Se crede că sîngele lor ar covăsi laptele de oaie. Femeile şi oile sînt puse în opoziţie: menstruaţie, femeie, impur *versus* lactaţie, oaie, puritate. Bărbaţii se situează la mijloc. Poveştile despre rivalitatea dintre femei şi oi abundă. Într-o variantă secularizată a poveştii lui Adam şi Eva, un păstor cedează sexualităţii femeii, pierzînd astfel ajutorul unui miel năzdrăvan capabil să prezică („Siu Oii", culeasă în 1978, Ieud). Femeile mai sînt acuzate că „fură" laptele oilor; altfel spus, prin vrăjitorie, ele fac oile „sterpe" şi incapabile să dea lapte (ciobanii trebuie să fie atenţi la starea oilor; ei recurg la contra-vrăji pentru a remedia situaţia). Trebuie semnalată motivaţia economică a acestor concepţii. Cantitatea de lapte pe care o dau oile în ziua în care ciobanii pleacă spre păşunile înalte determină cantitatea de lapte şi brînză obţinute mai tîrziu în vară. Stînele sînt compuse din mai multe familii, prieteni, rude. Între ele sau între stîne diferite poate să apară concurenţa. Toate problemele privind lactaţia oilor sînt atribuite farmecelor rele făcute de femei. Astfel, din nou, femeile sînt considerate responsabile pentru necazurile, bolile şi disensiunile din şi dintre gospodării.

Pe lîngă faptul că asigură un cadru pentru geneza unei ideologii bazate pe sex, religia mai influenţează organizarea generală a activităţilor zilnice şi diviziunea muncii. Nu este vorba de o relaţie deterministă, ci, mai degrabă, de o forţă culturală atotcuprinzătoare, care oferă simboluri şi metafore centrale prin care oamenii îşi orientează existenţa şi derivă semnificaţii. Activitatea zilnică se desfăşoară în funcţie de cîteva „supra-cicluri", toate implicînd o schimbare continuă: ciclul anotimpurilor controlează activităţile agricole şi pastorale; alternanţa zi-noapte controlează timpul de lucru şi cel de după lucru; iar viaţa lui Hristos structurează perioadele de muncă şi de odihnă, sărbătorile şi interdicţiile. Deşi aceste cicluri sînt corelate (vezi şi Kligman, 1981, 110-13), viaţa lui Hristos este cel mai cuprinzător ciclu, reglînd discursul şi activitatea religioasă, rituală, precum şi cea cotidiană.

La nivelul de bază, viaţa lui Hristos constituie legătura socială cea mai generală dintre ieudeni (şi moroşeni, în general); prin Hristos, există o relaţie de înrudire spirituală şi de acţiune. Străini, cunoscuţi, rude, indiferent de clasă sau deosebiri de statut, împărtăşesc această legătură, stabilită şi restabilită la fiecare nouă întîlnire, pe drum sau în casă. Deoarece se consideră că legătura fundamentală dintre oameni este cea întru Hristos, viaţa acestuia determină formele de salut şi de interacţiune[41]. De-a lungul anului, oamenii folosesc următoarele formule de salut şi de răspuns:

Laude-se Isus (sau *Laudăm pe Isus*)
– *În veci, amin.*

De Paşti, formulele se schimbă:

Hristos o-nviat.
– *Adevărat c-o-nviat.*

De Ziua Înălţării, patruzeci de zile după Paşti, salutul devine:

Hristos s-o înălţat.
– *Adevărat s-o înălţat.*

Acest din urmă salut este folosit doar timp de trei zile. Apoi, salutul obişnuit pînă la Paştele următor este *Laude-se pe Isus.*

Aceste formule sînt importante în procesul de evaluare a sinelui (sinele „comunitar") şi a alterităţii. Ele leagă şi separă în acelaşi timp. Incapacitatea de a participa la schimbul de saluturi îi distinge pe „ceilalţi", pe cei din afară. Un sătean care nu foloseşte acest salut este considerat antisocial; în orice caz, nu am auzit nici o persoană din Ieud, incluzînd membrii de partid, „intelectualii" sau cei locuind la oraş, să folosească altă formă de salut (indiferent dacă se întîlnesc în sat sau în altă parte). Caracterul „segregaţionist" al acestui salut în termeni de clasă, statut sau religie este demn de menţionat. Înainte de cel de-al doilea război mondial, în Ieud existau circa o sută de familii de evrei. Faptul că în mod evident aceştia nu puteau folosi salutul, îi diferenţia de populaţia predominant creştină şi funcţiona ca o formă de antisemitism cultural[42]. Ţiganii, consideraţi „alţii", dar neproscrişi religios, erau scutiţi de acest afront (deşi au fost şi sînt supuşi altora). Astăzi, la fel ca şi înainte, salutul de inspiraţie religioasă îi demarchează instantaneu pe moroşeni de locuitorii oraşelor. Pentru aceştia din urmă, sătenii folosesc formulele de salut obişnuite, bazate pe momentul zilei: *bună dimineaţă; bună ziuă; bună seară* (pînă ce am ajuns să fiu cunoscută în sat, oamenii mă salutau şi pe mine în acest fel; mai tîrziu, am fost acceptată ca ieudeancă de onoare). De asemenea, cînd ieudenii merg la oraş (altele decît Sighetu Marmaţiei), folosesc forma standard de salut. Ei ştiu (fie că sînt ţărani, fie că au devenit muncitori) că ceilalţi privesc forma de salut din sat ca necultivată. Dar în Ieud, salutul religios marchează identitatea, este un semn că persoana care îl foloseşte aparţine pentru eternitate Bisericii şi satului. Această formă de salut a fost introdusă de Biserica unită sau greco-catolică în secolul XVIII (vezi nota 4); nu este o practică ortodoxă. A susţine că persistenţa ei sub regimul comunist şi sub ortodoxie este o formă de protest simbolic ar reprezenta o exagerare; în orice caz, relevanţa acestei practici în contextul exprimărilor simbolice ale identităţii a fost semnalată de cei interesaţi în deosebirile de doctrină dintre Biserica unită şi cea ortodoxă[43].

Există o legătură între ciclul vieţii lui Hristos şi ciclul sezonier. Paştele, momentul Învierii, corespunde în mare cu sosirea primăverii. Atît Hristos, cît şi natura renasc. Cînd Hristos urcă la ceruri, recoltele încep să crească. Dacă anotimpurile determină anumite aspecte ale relaţiei dintre om şi natură (vezi Marx [1957] 88), Biserica îşi reclamă la rîndul ei relaţia cu omul prin restricţii (independente de anotimp) impuse muncii la marile sărbători, în special la Crăciun, Paşti, Rusalii şi Sfînta Maria (partidul încearcă să nege influenţa Bisericii, refuzînd să recunoască aceste zile ca sărbători oficiale, dar oamenii manipulează sistemul în propriul lor avantaj. Sărbătorile creştine nu sînt ignorate de majoritatea populaţiei.) Sărbătorile creştine fac parte din ciclul tradiţiilor calendaristice, care, la rîndul lor, sînt asociate cu ciclul anotimpurilor.

Relaţia dintre obiceiurile calendaristice şi cele care ţin de ciclul vieţii este complexă, recapitulînd structura generală a organizării sociale. În obiceiurile calendaristice, bărbaţii sînt mediatorii primari. Ei sînt cei care reprezintă public familia în faţa lui Dumnezeu şi a comunităţii. Obiceiurile calendaristice tind să fie asociate cu bunăstarea generală a comunităţii. „Adeseori, ele se desfăşoară în momente clar delimitate din ciclul productiv anual, atestînd trecerea de la lipsă la belşug şi de la belşug la lipsă" (V. Turner, 1969, 169). Obiceiurile calendaristice permit bărbaţilor să-şi îndeplinească rolul de protectori sociali şi să asigure „binele public prin viaţa pe care o dau în mod metaforic comunităţii: ei vindecă pe cei bolnavi, binecuvîntează cîmpul cu abundenţă şi femeile cu copii" (Kligman, 1981, 138). Femeile joacă rolul principal în ritualurile ciclului vieţii. Ele sînt responsabile pentru bunăstarea familiei şi pentru viaţa cosmică. Ritualurile ciclului vieţii se adresează domeniului privat al vieţii de familie în contextul mai larg al comunităţii. Femeile aduc copii pe lume; înstrăinarea femeilor tinere de familiile lor la căsătorie continuă acest proces; femeile bocesc şi poartă de grijă morţilor, în lumea aceasta şi în cea de dincolo.

Ritualurile calendaristice şi cele ale ciclului vieţii implică reproducţia spirituală şi socială a colectivităţii ca întreg, precum şi a indivizilor care o alcătuiesc. Misiunea riturilor religioase este în bună parte aceeaşi, o tensiune existînd între aceste cicluri corelate. Există obiceiuri şi sărbători aparţinînd strict ciclului religios; în orice caz, nu există rituri calendaristice sau ţinînd de ciclurile vieţii care să nu fie aprobate de Biserică într-un fel sau altul, chiar dacă aceasta se manifestă doar prin semnul crucii sau o binecuvîntare rostită (excepţia o reprezintă vrăjitoria, dar multe din formele ei reclamă o binecuvîntare religioasă sau invocarea forţelor diavolului). Din punctul de vedere al preotului, există numeroase elemente păgîne, legate de secole de practică, în obiceiurile religioase[44]. Predominanţa religiei este recunoscută în distincţiile ierarhice dintre sacru şi secular. Credinţele şi practicile religioase amplifică dimensiunea sacră a riturilor calendaristice şi ale ciclului vieţii, adică tot ceea ce este poruncit de sus. Prin ele, se cinsteşte gloria şi voinţa Domnului. Viaţa şi moartea sînt sacralizate; în plus, slăbiciunea umană este exonerată ideologic.

Acestea se referă în particular la ritualurile ciclului vieţii. În realitatea seculară, impurul şi păcatul sînt considerate ca elemente inerente vieţii. Ciclul dezvoltării umane presupune în chip natural „necurăţenia": naşterea, maturitatea sexuală şi moartea. În mod corespunzător, procesele naturale oferă simboluri şi metafore „naturale" prin care ciclul biologic de viaţă al

omului devine inteligibil (vezi Weiner, 1980). Pentru exemplificare, în cazul femeilor, florile sînt un simbol de vitalitate, speranţă şi virginitate. Despre o fată se spune că „înfloreşte" (ajunge la pubertate). Eufemismul pentru menstruaţie este de a avea *flori pe poale*. Fetele virgine poartă cămăşi strălucitor colorate, cu modele florale. O mireasă este întotdeauna „o floare" în „grădina mamei sale" pînă ce „îmboboceşte". Atunci mama „o vinde" (o mărită; metaforele schimbului vor fi discutate în capitolul următor). Fetele, asemeni florilor, se află pe culmea vitalităţii atunci cînd sînt „culese" de viitorul soţ. Pentru femeile tinere, căsătoria reprezintă o moarte simbolică. În mod similar, „viaţa omului" este descrisă într-un bocet ca viaţă a unei „flori de cîmp: azi e, mîine s-a dus". Căsătoria şi moartea induc amîndouă schimbări de statut şi identitate. Într-un sistem preferenţial masculin, viaţa bărbatului descrie formal condiţia umană în termeni mai larg cosmologici (să ne amintim că femeile sînt dependente de bărbaţi – taţi şi soţi – în dobîndirea identităţii). La acest nivel de organizare, oamenii (reprezentaţi de bărbaţi) trăiesc şi mor asemeni florilor. Procesele naturale înving construcţiile culturale.

În orice caz, religia reînvie speranţa. Prin învăţăturile sale, ea oferă simboluri culturale şi metafore prin care procesele umane fizice, sociale şi spirituale capătă sens. Separarea dintre suflet şi trup raţionalizează vulgaritatea condiţiei materiale a proceselor naturale ale vieţii şi morţii. Dinamica relaţiilor dintre viu şi mort, sacru şi profan, rezolvă dilemele biologiei, ale impurificării şi păcatului. Împreună, ciclurile rituale religioase şi cele seculare dau sens, la nivel simbolic, contradicţiilor experienţei umane. Ele oferă mijloace de negociere între individ şi societate într-un mediu în rapidă schimbare. Statul a devenit din ce în ce mai prezent în viaţa tuturor (Verdery, 1983 a; 1983 b; Shafir, 1985). Transformarea socialistă a proprietăţii, a modului şi mijloacelor de producţie a impus redefinirea relaţiilor dintre individ şi stat. Exigenţele industrializării rapide şi ale modernizării au afectat negativ structura familiei, diviziunea muncii, relaţiile dintre sexe şi, în multe cazuri, *pattern*-urile de locuire. Ca rezultat al angajării în cîmpul muncii salariate, al educaţiei superioare sau al formaţiei specializate (care în general nu există în sat), membrii familiei sînt din ce în ce mai dispersaţi. De-a lungul anului, Ieudul este populat mai ales de femei, copii şi bătrîni.

Ritmurile vieţii de fiecare zi au fost afectate în mod radical. Surprinzător, în Ieud sistemul de ritualuri s-a impus ca un factor organizaţional stabil, într-o viaţă sătească profund modificată. Muncitorii sezonieri părăsesc satul la începutul Postului Mare, ca să se întoarcă de Paşti. Lucrurile se repetă de Rusalii, de Sfînta Maria, în august şi la Crăciun. Sătenii rămîn pe loc în iernile reci, cînd au loc cele mai multe nunţi. Moartea unui membru al familiei anulează orice alte obligaţii în orice moment. În astfel de ocazii rituale, identitatea şi legăturile sociale sînt reconstruite şi reafirmate. Oamenii au rădăcini în organizarea socială a familiei şi comunităţii. Dintre aceste ritualuri, nunţile şi funeraliile facilitează îndeosebi comentarii elaborate asupra a ceea ce înseamnă viaţa, aşa cum e ea trăită în termeni personali, locali şi naţionali. Astfel, ele reprezintă medii puternice, prin care poţi arunca o privire asupra preocupărilor practice şi asupra celor care dau înţeles vieţii de zi cu zi în România contemporană.

CAPITOLUL II
NUNTA

· *Să trăiască mireasa*
Pentru ie i vesălie.

Căsătoria este un schimb negociat, ca la piață; dacă te tîrgui cu ochii închiși, o să plătești amarnic.

Interviu, Ieud, 1978.

Simbolurile sînt simptome, directe sau mistificate, ale forței reale a lucrurilor.

M. Sahlins, 1981, 7.

Căsătoria constituie baza ideologică pentru relaţiile sociale şi sexuale, transformîndu-le prin restructurarea identităţilor şi a acţiunii sociale. Datorită semnificaţiei sale culturale (Van Gennep, 1960, 116), nunta – momentul realizării publice a unei căsătorii – este bine pusă în evidenţă. Nunta celebrează ciclurile reproductive (biologice) şi productive (sociale) ale ordinii culturale; ea reprezintă un eveniment social care reifică norme şi valori sociale. În mod obişnuit, nunta durează trei zile, fapt ce demarchează, dar şi facilitează într-o manieră dramatică transformările complexe de rol şi de statut social suferite de participanţi; nunta exemplifică „relaţia iconică dintre structura ritualurilor şi a tranziţiei sociale pe care acestea le mediază" (T. Turner, 1977, 54). Ritualul nunţii ordonează şi controlează aceste tranziţii, asigurînd o modalitate de reorganizare a aspectelor sociale, economice şi politice ale relaţiilor sociale şi de rearticulare a naturii conştiinţei sociale prin încorporarea experienţei individuale (Mauss, 1950; Munn, 1974; Bourdieu, 1977, 104; T. Turner, 1977). „Pe scurt, ritualul determină colapsul nivelelor sociocentric (adică relativ «obiectiv») şi egocentric (adică «subiectiv») ale reprezentării iconice într-un singur vehicol simbolic condensat. Astfel, ea prezintă o modalitate de impregnare a ordinii obiective sociocentrice cu înţelesurile subiective pe care le codifică şi de manipulare a ambelor dimensiuni ale înţelesului ca funcţii reciproce" (T. Turner, 1977, 63). Ritualurile, ca meta-forme ale organizării sociale, afectează orientarea subiectivă a participanţilor; în cazul de faţă, a *neamurilor* (familia extinsă), a mirelui şi miresei, a vecinilor apropiaţi, a musafirilor de onoare şi a tinerilor de aceeaşi vîrstă cu mireasa şi mirele.

Datorită organizării sociale patriarhale (inclusiv preferinţa pentru reşedinţa patrilocală) viaţa miresei este percepută ca fiind cea mai afectată de căsătorie. În consecinţă, ritualul nunţii se concentrează asupra miresei şi a reconstrucţiei publice a persoanei sale sociale, într-un mediu socio-cultural de orientare masculină. Nunta evidenţiază comportamentul normativ. După cum a arătat Munn, „ritualul trebuie văzut ca... un mediu generalizat de

interacţiune socială, legînd individul de o comunitate a unor alţi semnificanţi, prin mobilizarea simbolică a unor înţelesuri de viaţă *împărtăşite*" (1974, 605; sublinierea mea). Astfel, cu greu se poate spune că nunta este organizată din grijă pentru sentimentele personale ale miresei. Mai degrabă, este vorba de identitatea colectivă a femeilor. Ritualul nunţii dă acestora ocazia de a reflecta public asupra condiţiei lor de femei, pe măsură ce mireasa este introdusă în noul ei rol şi statut. Bourdieu observă acelaşi lucru: „categoriile sociale dezavantajate de ordinea simbolică, precum femeile sau tinerii, nu pot decît să recunoască legitimitatea clasificării dominante (în cazul de faţă, a relaţiilor sociale într-o ordine patriarhală), deoarece singura lor şansă de a le neutraliza efectele cele mai pernicioase intereselor proprii constă în supunere, în scopul exploatării acesteia în propriul lor folos" (1977, 105). În Maramureş, lumea domestic-privată este teritoriul femeii şi, pentru că în familia extinsă femeile din gospodărie interacţionează predominant unele cu altele, ele îşi exercită şi dominaţia una asupra celeilalte. Nunta promovează reproducerea acestei structuri a relaţiilor. Ritualul reprezintă simultan un vehicol pentru legitimarea poziţiei femeii şi pentru expresia catarctică colectivă a atitudinii feminine faţă de această poziţie.

Pe parcursul nunţii, se subliniază tranziţiile aduse de căsătorie, scoţînd în prim-plan preocupările principale ale comunităţii, precum şi valorile culturale centrale ale ei, cu toate tensiunile interne inerente. Aceste teme şi valori sînt reiterate în timpul secvenţelor ceremoniale ale ritualului, cu accentele diferind în funcţie de scopul particular specific fiecăreia. Această reiterare dă naştere unui caracter redundant, atît de des menţionat al ritualului (Bloch, 1974; Tambiah, 1979, 134-42). Deoarece căsătoria, ca şi moartea, presupune schimbări radicale în sinele individual şi colectiv, atît în termeni biologici cît şi sociali, cele mai elaborate scheme culturale ale nunţii se referă la dimensiunea multistratificată a înstrăinării, separării, morţii, precum şi la onoare şi ruşine. Locul simbolic al fuzionării acestora este mireasa. Datorită ordinii sociale patriarhale, de obicei mireasa este cea înstrăinată de familia ei natală; ea este „vîndută" de mama sa şi „cumpărată" sau „tîrguită" de mire. Mai mult, trecerea de la starea de fată nemăritată la cea de femeie măritată presupune o transformare fizică, marcată cultural: pierderea virginităţii. Pierderea virginităţii mirelui nu este recunoscută cultural şi nici validată ritual. Mireasa este cea care îşi oferă sîngele patriliniei. Astfel, dispariţia uneia dintre fazele ciclului vieţii este cea mai evidentă în persoana miresei. Onoarea celorlalţi se sprijină pe onoarea ei – ca fată virtuoasă, mireasă virgină, nevastă şi noră (vezi discuţia paradoxului patriliniar din capitolul I). Într-adevăr, ceea ce se transmite prin ritualul nunţii este dreptul asupra puterilor reproductive ale miresei (vezi Rheubottom, 1980, 242). Preocuparea implicită pe parcursul nunţii este sexualitatea sau, mai precis, virginitatea miresei, pentru că ea reprezintă potenţialul de a da naştere la o viaţă sacră, garantînd astfel continuitatea în timp a familiei şi onoarea acesteia[1].

Intrarea în lumea sexualităţii aprobate cultural prin căsătorie semnifică intrarea în lumea adulţilor. Zilele lipsite de griji ale tinereţii s-au dus. Căsătoria demarează procesul de îmbătrînire, rezultat al tribulaţiilor vieţii, care se consideră a începe cu adevărat după căsătorie. Căsătoria înseamnă responsabilitate. Viaţa se încarcă de responsabilitate. După cum spunea o

femeie, constituindu-se ca ecou pentru multe altele, „după ce te-ai măritat, nu mai eşti liberă. Ai un soţ. Unde să te duci? De unde să vii? Trebuie să faci mîncare, copii; grijile, necazurile şi problemele vin peste tine". Următoarele versuri descriu, într-un mod mai glumeţ, pe tînărul lipsit de griji în contrast cu adultul:

Bine-i tînăr şî holtei
Că meri sara unde vrei.
După ce te-ai însurat
Stai cu nevasta în pat.

Nu te însura măi vere
Că nevasta mult îţi cere.
Şî ciorapi şî izmene
Şî la noapte p-îngă ptele.

Pe scurt, căsătoria duce la copii, bătrîneţe şi moarte. Căsătoria este înţeleasă ca o moarte simbolică, diferitele pierderi impuse (precum virginitatea şi tinereţea) fiind deplînse cu voce tare pe durata nunţii.

În capitolul de faţă, voi trece în revistă cele trei zile ale *nunţii ţărăneşti*. Majoritatea cuplurilor, chiar cele care locuiesc la oraş, preferă încă să-şi sărbătorească nunta în acest fel (deşi, datorită programului de lucru, un număr tot mai mare de cupluri optează pentru o ceremonie de o zi. Această formă a devenit deja standard şi va fi tratată pe scurt). Chiar dacă ceremonia s-a schimbat în timp şi prezintă variaţii performative de la caz la caz, aici voi prezenta episoadele de bază ale unei nunţi „ideale"[2]. Datorită structurii formalizate a principalelor segmente ceremoniale, acţiunile rituale sînt suficient de constante pentru a suporta generalizarea; în orice caz, textele rituale incluse în analiză sînt obţinute de la mai multe nunţi (dacă nu se menţionează altceva, textele au fost înregistrate la nunţi din iernile anilor 1978 şi 1979 în satul Ieud)[3]. Riscul unei descrieri idealizate a nunţii ţărăneşti pare justificat nu numai de caracterul transformativ al ritualului, ci şi de faptul că ritualul defineşte o relaţie normativă între individ şi colectivitate.

O lămurire privind textele se impune. Majoritatea sînt *strigături*, versuri rimate strigate, care reprezintă principalul mod de comunicare şi celebrare pe parcursul nunţii (la fel ca şi în timpul sărbătoririi naşilor sau a moaşei, la plecarea unui fiu în armată etc.). La nunţi, cupletele sînt uneori cîntate, nu strigate, datorită preferinţelor individuale ale participanţilor, dar, în majoritatea cazurilor, se preferă strigarea lor. Deşi unele strigături sînt asociate cu oraţii ceremoniale specifice, precum *horea găinii* sau închinarea miresei, cea mai mare parte se limitează la aceste ocazii[4]. Versurile pot fi „tradiţionale" (adică mai formalizate) sau improvizate. Conţinutul lor relevă în general preocupări culturale majore – băutura, bătrîneţea, moralitatea, dragostea, socializarea – dar ele se pot referi şi la disputele curente sau la problemele personale. (Deşi nu o vom face sistematic, vom reda în mod ilustrativ asemenea versuri)[5]. Temele asociate ale înstrăinării, ruşinii, onoarei şi morţii sînt reiterate pe tot parcursul nunţii. De exemplu, strigăturile despre schimbarea statutului miresei de la cel de fată nemăritată la cel de femeie măritată se aud aproape în toate secvenţele rituale, cu variaţiuni ce depind de persoana care strigă şi de funcţia fiecărei secvenţe. Pentru a evita redundanţe inutile în descrierea unui eveniment ritual, care este în mod structural repetitiv,

versurile caracteristice pentru două sau mai multe segmente rituale vor fi citate o singură dată. Alte versuri vor apărea în capitolul despre nunta mortului, pentru a exemplifica relaţia simbolică dintre căsătorie şi moarte.

Fazele ritualului nunţii înstrăinează simbolic mireasa de familia părintească, încorporînd-o în cea a soţului. Ritualul dramatizează acest proces complex, care determină nu numai crearea unei noi unităţi familiale, ci şi stabilirea de noi legături între familii (dar şi negarea implicită a anumitor tipuri de relaţii de către altele; vezi şi Belmont, 1982). Nunţile sărbătoresc reconstituirea relaţiilor sociale descrise de Van Gennep (1960). Prima fază include rituri de despărţire şi cuprinde pregătirile, *Jocul steagului* mirelui şi al *Cununii miresei*, primele dintr-o serie de negocieri pentru mireasă, gătirea miresei şi iertarea obţinută de la părinţii fiecăruia. Faza liminală sau tranziţională constă în ceremonia bisericească, mesele de după ceremonie la casele miresei şi mirelui, schimburile rituale dintre cei care vînd şi cei care cumpără mireasa şi vînzarea găinii. Faza finală a încorporării presupune aducerea miresei la casa mirelui, sosirea ulterioară a alaiului şi dezbrăcarea miresei. Un element integral al fiecărei faze este comensualitatea (Cohen, 1981; Kideckel, 1981). Mîncarea şi băutura creează şi menţin relaţiile sociale; ele asigură suport pentru corpul fizic, ca şi pentru cel socio-politic. Nunţile se ocupă de relaţiile sociale; în consecinţă, mîncarea şi băutura ţin de esenţa lor.

Fiecare nuntă este legată de evenimente care iniţiază şi conchid reconstrucţia relaţiilor sociale. Astfel, toate nunţile sînt precedate de logodnă şi urmate de o celebrare postnupţială, cu participarea principalelor familii. Logodna anunţă în mod oficial relaţia dintre viitoarea mireasă şi viitorul mire; petrecerea postnupţială recunoaşte formal relaţia subsecventă dintre *cuscri*. Logodna este o cerinţă pentru căsătorie, dar şi o discuţie preliminară despre ritualul nunţii. Cînd un tînăr vrea să ceară pe cineva în căsătorie, o persoană (de obicei naşul) merge *în peţit* (în Ieud, cererea nu este atît de formalizată ca în alte sate. Vezi, de exemplu, Meiţoiu, 1969, 133-35; Şeuleanu, 1985). Reprezentantul, peţitorul, trebuie să ceară consimţămîntul tatălui miresei şi să anticipeze dacă acesta va fi sau nu de acord.

Onoarea şi ruşinea sînt sentimente centrale tensiunii inerente propunerii. Negocierile au un caracter cît se poate de privat – în eventualitatea că nu urmează un accept. (Motivele de refuz sînt numeroase şi nu reflectă cu necesitate interese economice, deoarece ierarhiile sociale adînc înrădăcinate tind să reducă discrepanţele prea mari privind condiţiile materiale. Cel mai adesea, refuzul decurge din vechile conflicte dintre familii, din vîrsta prea mică a miresei sau din calitatea ei de fiică unică.) Un bărbat îşi rememora experienţa mersului în peţit. Ajuns la casa miresei, acolo se aflau persoane care nu făceau parte din familie. Pentru a risipi curiozitatea legată de sosirea lui, pretendentul a susţinut că ar fi auzit despre un porc de vînzare şi că voia să arunce o privire asupra lui. Tatăl fetei l-a însoţit pe tînăr afară în şură, unde au discutat (cu succes) posibilul aranjament. Insinuant, tatăl miresei a declarat musafirilor că tînărul venise de fapt după o purcea, nu după un porc. Disimularea în spatele metaforei salvează aparenţele. În scopul păstrării onoarei, adeseori chestiunile practice servesc drept pretext pentru a scoate afară un membru al familiei, asigurînd astfel caracterul privat al discuţiei. Astăzi, mulţi tineri merg ei înşişi în peţit la fata dorită. Ceea ce nu înseamnă că onoarea e mai puţin importantă.

O dată ce s-a căzut de acord asupra nunţii, trebuie să treacă cel puţin trei săptămîni între înţelegere şi nuntă. În acest timp, preotul citeşte anunţurile de căsătorie (*hirditişiu*) în biserică[6], ceea ce creează premisele pentru eventualele obiecţii cu privire la căsătorie sau pentru a comunica posibilele anulări. În repetate rînduri, ambele părţi îşi exprimă dorinţa ca lucrurile să meargă aşa cum trebuie: „să fie pînă la capăt (nunta); nu azi într-un fel, mîine în altul". Este o perioadă liminală bîntuită de anxietate.

Citirea anunţurilor informează comunitatea despre căsătoria plănuită şi reprezintă de obicei un bun indiciu public al realizării acesteia. În orice caz, în particular, între cele două familii nu se ştie niciodată cu certitudine dacă nunta va avea loc pînă ce nu va fi „semnată" înţelegerea între mireasă şi viitoarea soacră. Aceasta are loc cînd cele două femei îşi dau mîna prin fustele de lînă trase peste cămaşă. Taţii, capii economici ai gospodăriilor şi reprezentanţii lor publici, pot cădea de acord, dar nu există nici o consfinţire simbolică pentru aceasta. În mod tradiţional, bărbaţii încheie o tranzacţie printr-o strîngere de mînă şi un toast (P. Stahl, 1979 a, 38; vezi, de asemenea, Kideckel, 1981), care conferă autoritate socială schimbului (vezi Burguière [1982, 10] despre *fides manualis* menţionate în dreptul roman). Deoarece mireasa va întreţine relaţii în primul rînd cu soacra şi nu cu soţul sau socrul ei, gestul părînd inocent al strîngerii de mînă dintre cele două femei simbolizează public colaborarea dintre ele; în acelaşi timp însă, semnifică şi supunerea miresei faţă de autoritatea viitoarei soacre. Zadiile trebuie să fie de lînă, pentru că lîna simbolizează prosperitate[7]. Că femeile trebuie să-şi strîngă mîna prin şorţuri este de asemenea simbolic. Oile sînt îngrijite de bărbaţi, iar femeile utilizează produsele oii – lapte, lînă, carne – în mod secundar. Secundară este şi legătura dintre soacră şi noră; femeile nu sînt înrudite direct una de alta, ci prin intermediul bărbaţilor. Strîngerea de mînă este un gest de solidaritate şi competiţie. Astăzi, multe soacre dau şi bani nurorilor, astfel încît căsătoria să fie prosperă. Apoi cele două femei beau ţuică de prune şi mănîncă prăjituri.

După acest schimb, are loc petrecerea de logodnă, cunoscută sub numele de *credinţă* (sărbătorire în bună credinţă) sau *tomală* (petrecere de tocmeală). Petrecerea de logodnă este corespondentul laic, popular, al citirii anunţurilor. Logodnele nu pot fi sărbătorite în perioadele de post. De aceea, sezonul căsătoriilor din iarnă şi petrecerile de logodnă au loc începînd cu a doua zi de Bobotează[8]. Petrecerea se ţine la casa viitoarei mirese. Mirele se îngrijeşte de muzicanţi, deşi astăzi unele cupluri tinere folosesc radioul, casetofoane sau pick-up-uri (mulţi, însă, se plîng că o petrecere nu e adevărată fără muzicanţi în carne şi oase; muzica înregistrată diminuează sentimentul participării active). Sînt invitaţi prietenii şi rudele. Fiecare tînăr aduce jumătate de litru de horincă de prune; un cuplu (soţ şi soţie) aduc un litru întreg. Mireasa oferă sarmale, prăjituri, şi alte feluri de mîncare. Petrecerea continuă toată noaptea. Înainte vreme, majoritatea petrecerilor aveau loc sîmbătă noaptea (sau marţea şi joia – zile de dulce). Astăzi, însă, ele au loc duminică seara, astfel încît, după dorinţa preotului, cei ce petrec să nu participe la slujba de duminică în stare de ebrietate. O dată cu încheierea petrecerii de logodnă încep pregătirile amănunţite pentru căsătorie.

Pregătirile de nuntă

În paralel, au loc pregătiri la casa mirelui şi la cea a miresei[9]. Activităţile cele mai importante sînt angajarea muzicanţilor, pregătirea mîncărurilor şi invitarea oaspeţilor. Cuplul invită personal oaspeţii, eventual cu ajutorul principalelor persoane care le asistă la nuntă sau al rudelor (vezi Meiţoiu, 1969, 135). Fiecare familie angajează patru muzicanţi: doi cîntă la vioară, unul la chitară şi unul la acordeon sau bas. Fiecare familie angajează o bucătăreasă şefă, *socăciţa*, pentru a supraveghea pregătirea cantităţilor generoase de mîncăruri şi băuturi (pentru cantităţi şi costuri, vezi nota 28, capitolul I) (mai rar, serviciile femeilor din sat recunoscute ca bucătărese pricepute pot fi solicitate şi pentru festivităţi mai restrînse). Socăciţa este plătită pentru munca sa, ceea ce sporeşte veniturile familiei sale (nu toate femeile care îşi asumă această responsabilitate o fac din motive financiare; unele sînt pur şi simplu bucătărese talentate, pricepute la organizarea unor mari festivităţi). Echipa bucătăresei constă din prietenele şi rudele de parte femeiască ale familiilor mirelui sau miresei. Marţea de dinaintea nunţii (dacă aceasta are loc sîmbătă seara, de pildă), toate femeile se adună la casa mirelui sau a miresei. De-a lungul zilelor următoare, vor pregăti sub îndrumarea socăciţei următoarele feluri, în cantităţi care să ajungă pentru trei zile: *hăluşte* sau *curechi umpluţi* (sarmale), *tăieţei* sau *laşte în zamă* (supă cu tăiţei, aceştia fiind făcuţi în casă), *carne* (cel mai adesea porc sub formă de şniţele, uneori friptură), *găină*, *pită* (pîine albă de grîu) şi *prăjituri* (mari şi mici). Astfel de mîncăruri sînt consumate şi la alte ocazii festive, precum şi duminica, ziua de odihnă şi recreere. Pe lîngă mîncare, trebuie pregătite bere şi horincă. Ţuica de prune trebuie să fie *tare* pentru bărbaţi şi *îndulcită* cu zahăr şi scorţişoară pentru femei, care pretind că o preferă pentru că e mai slabă decît *horinca tare* (cînd există, se oferă şi vin, dar aceasta nu se întîmplă prea des).

Săptămîna de dinaintea nunţii este plină de sarcini gospodăreşti. La încheierea lor, bucătăreasa şefă ciocneşte în cinstea femeilor care au ajutat-o (şi care vor continua să o ajute pe tot parcursul nunţii). Ea le mulţumeşte, urîndu-le de bine şi urînd mirelui şi miresei *noroc*, *să fie într-un ceas bun*. Sînt oferite în mod obligatoriu cîte două păhăruţe de femeie, dar conţinutul nu trebuie golit, ci doar acceptat, fie chiar şi simbolic. Sînt necesare două pahare pentru că „la o nuntă trebuie să ai însoţire!".

Jocul steagului şi Jocul cununii

Nunta începe în mod formal prin *cusutul* şi *Jocul steagului*. Acestea au loc în seara de dinaintea ceremoniei religioase sau, mai adesea, sîmbătă seara. Prietenii mirelui se adună la casa acestuia special pentru a *coase* steagul. *Steagul* este un simbol important al căsătoriei; el este un simbol masculin de vitalitate şi putere, în care relaţiile dintre bărbat şi femeie, viaţă şi moarte, precum şi valorile patriarhatului sînt codificate cultural (vezi şi Kligman, 1981, 8; Musset, 1981, 11). Steagul cade în responsabilitatea *stegarului*, vărul cel mai apropiat al mirelui din partea tatălui. Aspectul

militarist al steagului şi al stegarului este evident în limbaj şi în acţiune. Mirele devine „prinţul" sau „împăratul" nostru, iar stegarul îl însoţeşte pe tot timpul nunţii, expunînd cu mîndrie „forţa şi vitalitatea" lui: stegarul este cel acceptat în căminul miresei atunci cînd anturajul mirelui merge să o ceară; agită steagul în timpul procesiunii prin sat a grupului mirelui; stă solemn în spatele mirelui în timp ce acesta depune jurămîntul în biserică. Stegarul reprezintă pur şi simplu virilitatea masculină. În cuvintele unui ieudan, steagul pe care îl poartă este „un semn că mirele (pe care îl semnifică) este un băiat bun", adică unul care, pentru a-şi da expresie propriei virilităţi, a luat o femeie în căsătorie, punîndu-şi dorinţa sexuală în slujba responsabilităţii sociale.

În seara desemnată, stegarul are grijă ca prietenii mirelui să se adune pentru cusutul steagului, ce va fi ataşat unei lănci de aproximativ doi metri. Se spune că odinioară, cînd erau cu turmele sus la munte, tinerii sculptau cu delicateţe crengi, care deveneau furci de ţesut pentru iubitele lor, fiind mai apoi folosite la steagul de nuntă. Astăzi este utilizată o lance simplă, pe care sînt legate *baticuri* oferite de prietene, batiste brodate şi coliere legate peste năframe. Acestea trebuie să fie negre, albe, verzi şi roşii. Negrul este culoarea pălăriei mirelui şi este o aluzie la tema morţii; albul este culoarea cununii miresei şi simbolizează virginitatea ei şi caracterul sacru al uniunii sexuale; verdele reprezintă creşterea şi prospeţimea naturii; iar roşul, dragostea aprinsă. Baticurile sînt cusute împreună doar cu aţă roşie, pentru că, într-o căsătorie, *dragostea înfocată* este puterea care leagă. De fiecare parte a steagului, batistele şi colierele sporesc „bogăţia" acestuia. O oglindă poate fi discret adăugată, pentru alungarea spiritelor rele. Verdeaţa proaspătă este legată de părţile steagului, acoperind locul în care sînt prinse năframele. Verdeaţa (împletită şi în cosiţele miresei) formează „cununa" steagului (cununa este păstrată pînă la sosirea pe lume a celui dintîi născut; atunci, coroniţa se fierbe şi se pune în prima apă de baie a copilului, pentru ca acesta să fie *norocos*). Cununei i se pot adăuga clopoţei, care sună atunci cînd stegarul „joacă" steagul, sau luminiţe intermitente. Steagul e terminat cînd se consideră că arată destul de bine. Astăzi, un steag „de bază" poate fi închiriat de la biserică. Acesta devine un obicei din ce în ce mai răspîndit, „cusutul" steagului însemnînd mai mult împodobirea lui. Cu baticurile deja amplasate, prietenii mirelui îl înfrumuseţează cu batiste, bijuterii şi panglici.

După ce steagul a fost „cusut", seara începe *Jocul steagului*. Stegarul este cel care se ocupă de aceasta, alegîndu-şi o fată care să joace împreună cu el. Prietenii mirelui formează un cerc în jurul lor. Stegarul scutură steagul în ritmul muzicii, pe măsură ce înaintează, cu paşi mici, împreună cu partenera lui, în sens orar, „cum merge soarele". Muzica este cea de la hora duminicală a tinerilor, deşi pot să participe şi bărbaţii mai în vîrstă. Dar niciodată femeile. Cusutul şi Jocul steagului reprezintă despărţirea rituală a mirelui de prietenii lui holtei, de ocaziile de a face curte (hora duminicală) şi de prerogativele tinereţii. Ele subliniază moartea acelei faze a ciclului său de viaţă[10].

Pe timpul Jocului steagului se aud continuu strigăturile tinerilor bărbaţi, subliniind gravitatea tranziţiei pe cale să se producă. Cineva poate avea multe iubite, dar numai o soţie (divorţul este pînă acum practic necunoscut în acest sat, deşi e comun în satele învecinate). Căsătoria, ca şi moartea,

este o tranzacţie definitivă. Însă, spre deosebire de moarte, căsătoria este considerată a fi un tip de „schimb negociat", iar discursul festiv al nunţii este încărcat de vocabularul cultural asociat cu negoţul. Căsătoria este tîrgul prin excelenţă, care în viaţă trebuie făcut cu îndemînare; în cazul ei, „bunul" achiziţionat nu poate fi schimbat, cel puţin în teorie. Astfel, tinerii vor striga:

Hop tri şi iară tri
La cusutu steagului
Gioacă ruja macului.
Gioacă ruja să scutoară
Mîndru fecioraş să-nsoară.
Gioacă ruja să clăte
Mîndră mnireasă să ie.
La luat şî la ibdit
Nu trebe omu silit
Să să afle celuit.
La ibdit şî la luat
Nu trebe omu mînat
Să să afle înşelat.
Aiesta nu-i tîrg de ţară
Să dăi şî să cumperi iară.
Aiesta nu-i tîrg de boi
Să iei şî să dăi-napoi.
Ochişori mîndri-nvărgaţi
Luaţi samă ce luaţi
Ca să nu vă înşelaţi.

Hop tri şi iară tri este o formulă folosită pentru a marca ritmul sau pentru a-l stabili, dacă strigăturile nu sînt făcute concomitent cu muzica. Formula introduce şi urmează fiecare vers. În plus, tinerii o folosesc pentru a semnala că sînt pe cale de a face o strigătură. Dacă la jocul de duminică strigăturile pot fi simultane, la Jocul steagului ele sînt consecutive. O persoană poate începe prin a striga cîteva versuri, iar alta termină antifonal cupletul. Textul este relativ standardizat; dar se pot adăuga sau substitui versuri. Nu se fac eforturi de improvizare. Scopul textului este de a face cunoscut că un tînăr din grupul de prieteni este pe cale să se căsătorească. Textul înregistrează şi necesitatea de a fi prudent; nu mai este loc pentru nebuniile tinereţii sau judecata pripită. Inversiunile structurale din cadrul textului oglindesc inversiunile calitative existente în situaţiile de negociere. Într-un *tîrg* obişnuit, termen conotînd atît locul (piaţa), cît şi actul esenţial (negocierea) care se desfăşoară acolo, există întotdeauna riscul de a fi înşelat sau de a judeca greşit calitatea lucrului. În cele mai multe cazuri, pierderile suferite pot fi recuperate printr-o administrare abilă şi prin revînzare. Însă aceasta nu este o posibilitate reală în „luarea" unei neveste.

Cînd Jocul steagului ia sfîrşit prin consensul mutual dintre dansatori şi muzicanţi, stegarul ridică steagul sus deasupra capului şi îl învîrte încet de trei ori. Din toată inima, el recită următoarea zicală, îndreptîndu-şi mesajul către mire:

Pă cînd să pline anu
Să sie gata Danu.
Pă cînd s-o plini doi ai
Să sie un Mihai şî un Nicolai.

Bucuriile căsătoriei într-o societate patriarhală sînt cel mai uşor de asigurat (din punct de vedere ideologic) prin naşterea unor copii de sex masculin, un fapt cultural reamintit insistent cuplului pe timpul ritualului nunţii.

După Jocul steagului, mirele, însoţit de stegar şi de prieteni, pleacă la casa miresei pentru a participa la *Jocul cununii*[11]. Pe drum, tinerii intonează cîntece deplîngînd pierderea prietenului, mirele. Ei sosesc la casa miresei seara tîrziu (10 seara sau mai tîrziu). După ce intră, mirele şi stegarul sînt aşezaţi la masă. Stegarul pune steagul deasupra, la vedere, într-un colţ. Se serveşte mîncare şi băutură. Între timp, prietenii, vecinii şi rudele miresei continuă să danseze, pînă cînd începe Jocul cununii.

Cununa este albă. Ea poate fi făcută de mînă, din flori de plastic, de hîrtie, sau o combinaţie de flori artificiale şi naturale; sau poate fi cumpărată de la magazinele din Sighetu Marmaţiei, adăugîndu-i-se flori. Cununa miresei este de obicei „jucată" de *druşca* miresei, domnişoara ei de onoare. Ea este o verişoară apropiată din partea familiei miresei (după cum stegarul era un văr din partea familiei tatălui mirelui). Druşca plasează coroana pe un blid acoperit cu un ştergar alb cu margini brodate sau croşetate. Ea şi un partener pe care îl alege ţin coroana deasupra capului şi conduc un cerc de tineri şi tinere în dansul cununii. Mirele şi stegarul privesc. Dansul are loc pe melodia unui joc de doi (spre deosebire de Jocul steagului, care se desfăşoară pe muzica de la hora tinerilor). Cununa este simbolul virginităţii miresei şi este prezentată pentru aprecierea prietenelor miresei – şi a viitorului soţ. Virginitatea miresei este înmînată mirelui pe un blid, gest ce va fi repetat pe parcursul nunţii, în timpul Horii găinii, act ceremonial mult mai explicit în intenţia lui. La Jocul cununii pot participa atît bărbaţi, cît şi femei: virginitatea miresei este elementul critic pe care se sprijină cinstea şi ruşinea atît a bărbaţilor, cît şi a femeilor. Deloc surprinzător, cinstea mirelui este presupusă de la sine; steagul proclamă „onestitatea" virilităţii sale. Însă virginitatea miresei trebuie supusă verificării publice şi în special celei a viitorului soţ. De aceea, el şi ajutorul lui privesc Jocul cununii. După obicei, doar bărbaţii strigă. Ei formează nucleul legitim al patriarhalităţii şi al relaţiilor sociale publice. În plus, bărbaţii sînt cei care pun stăpînire pe sexualitatea femeii (şi nu invers). Strigăturile sînt practic identice cu cele din Jocul steagului; funcţional, ele sînt interschimbabile, iar mesajul este acelaşi. Următoarele versuri au fost înregistrate la aceeaşi nuntă cu cele din Jocul steagului:

Hop tri şi iară tri
Cine-o făcut aici gioc
Dăie-i Dumnezău noroc
Ca sămînţa-n busuioc.
Dăie-i Dumnezău tihneală
Ca sămînţa-n astă vară.

Versurile urează ca Dumnezeu să binecuvînteze cuplul cu noroc, astfel încît căsătoria lor să fie bună (să fie binecuvîntată ca seminţele busuiocului, o plantă sfîntă) şi ambii tineri să continue să dovedească aceeaşi înţelegere şi bunăvoinţă care au condus şi la uniunea lor. Alte versuri povestesc cum dragostea celor doi a fost aprinsă „astă-vară la cules" şi că înţelegerea mutuală a culminat în căsătoria prezentă. Seminţele verii sînt cele care înfloresc şi ajung la recoltă. Din nou, fenomenele naturale oferă modelul pentru procesele sociale.

Încheierea Jocului cununii termină activitățile serii pentru cei mai mulți dintre participanți. Prieteni, rude și vecini merg acasă la culcare, întrucît s-ar putea ca în ziua următoare, cînd festivitățile se vor desfășura în plină forță, să nu aibă ocazia de a se odihni. La casa miresei nu rămîn decît muzicanții, familia restrînsă, domnișoara de onoare, stegarul, mirele și mireasa. Acum începe una dintre cele trei tîrguieli simbolice pentru mireasă. Aceasta este singura interacțiune ceremonială care are loc direct între actorii principali, *mnireasa* și *mnirele*. Mirele poate fi ajutat de stegar, iar mireasa inițiază schimbul. Conținutul nu este formalizat, dar discursul împrumută din nou din limbajul tocmelii de la piață. Stilul poate fi înviorat de tachinări amicale. Evenimentul se încheie cu oferirea de către mire a unor panglici cumpărate pentru acest prilej, cu care mireasa își va lega cosițele. Stegarul dăruiește panglici asemănătoare druşcăi. În schimb, mireasa pune un buchețel (*struț*) de frunze și flori la pălăria mirelui; druşca împodobește pălăria stegarului. Este ultima oară cînd mireasa mai poate pune flori la pălăria unui tînăr, pentru că a *înstruța feciori* este privilegiul *fetelor*; este un dar de speranță și afecțiune vitală și mai poate indica faptul că un tînăr „a luat-o către logodnă". Pe lîngă buchet, mireasa oferă mirelui manșete de lînă împletite de ea, ca să le poarte pe sub mînecile înfoiate ale cămășii. Pînă de curînd, soacra era cea care dăruia astfel de manșete ginerelui atunci cînd îl întîmpina înainte de cererea ceremonială a miresei (eveniment care are loc mai tîrziu, în cursul nunții). Schimbul de panglici și buchete încheie festivitățile serii. Mirele, stegarul și druşca merg la culcare la casele lor. Stegarul trebuie să o conducă pe druşcă acasă, căci femeile tinere nu umblă niciodată singure noaptea și poate fi mult după ora 1 cînd prima seară a nunții ia sfîrșit.

În cadrul mai larg al ritualurilor de despărțire, Jocul steagului și al cununii, precum și negocierea simbolică formează un complex ritual care poate fi înțeles drept o condensare a procesului căsătoriei destinată anume mirelui și miresei. Focalizarea acestor acte este egocentrică, referindu-se la tranziția imediată la care mirele și mireasa s-au angajat. Jocul steagului subliniază despărțirea de prieteni și de activitățile sociale anterioare: hora duminicală, vizitele la serile de șezătoare. Mireasa nu participă la coaserea steagului, iar mirele nu ia parte în mod activ la Jocul steagului. Dar ambele dansuri sînt pentru și despre ei. Strigăturile „vorbesc" despre seriozitatea căsătoriei, căci ea înseamnă constituirea unei noi unități familiale și presupune dobîndirea unor drepturi asupra capacității reproductive a miresei. Jocul cununii declară public virginitatea miresei, în special logodnicului, alăturînd astfel cinstea ei virtuoasă celei a mirelui. În sfîrșit, oferirea reciprocă a unor simboluri de dragoste – panglici, buchete, manșete – reprezintă un schimb de jurăminte sau angajamente între mire și mireasă.

Însă căsătoria, unirea dintre un bărbat și o femeie, nu este o chestiune privată; ea este fundamental socială, celebrînd unirea dintre familii și reproducerea ordinii socio-culturale. Stegarul și druşca sînt succesorii simbolici ai mirelui și miresei; căsătoria este generativă în timp. Astfel că, pe măsura desfășurării, nunta de deplasează de la egocentrism la sociocentrism. În cursul primei seri, mirele și mireasa își negociază activ căsătoria, prin negociere rituală. De aici înainte, în negocierea ceremonială, ei devin observatori într-o dramatizare culturală pe viu referitoare la căsătoria lor și la căsătorie în general.

Nunta

Cununia religioasă nu poate fi oficiată înainte de terminarea slujbei şi de servirea mesei de prînz de către preot. Cînd nunţile au loc duminica, majoritatea persoanelor angajate într-un fel sau altul la pregătirea nunţii participă la slujba de dimineaţă înainte de a începe activităţile legate de nuntă. Singura excepţie o fac cei de la casa miresei, dacă aceasta locuieşte la o distanţă considerabilă de biserică. Îmbrăcarea miresei durează cîteva ore şi, dacă se consideră că mersul la biserică ar întîrzia nunta prea mult, atunci ei nu mai participă la slujbă.

Gătata mniresii

La sfîrşitul slujbei de dimineaţă, muzicanţii şi prietenele miresei, vecinele şi rudele apropiate de sex feminin, tinere şi bătrîne, se adună la casa miresei. *Gătata mniresii*, numită şi *îmbrăcarea mniresii* este pe cale să înceapă. Aceasta cere un minim de două ore, mare parte din timp fiind necesar împletirii părului miresei şi împodobirii cu verdeaţă a cosiţelor, care vor fi legate cu panglici albe dăruite de mire[12]. Femeilor în vîrstă le revine onoarea îmbrăcării miresei, după cum mai tîrziu tot ele vor răsuci cozile împletite în jurul capului, indicînd prin aceasta statutul de femeie măritată al noii mirese[13]. Panglicile mirelui, care leagă cosiţele miresei laolaltă sînt un simbol al revendicării de către acesta a feciorei ei ce va fi în curînd pierdută.

Înainte ca părul să-i fie împletit, mireasa este îmbrăcată. Ea poartă o cămaşă albă bogat brodată, un jupon, iar deasupra acestuia, fusta albă nupţială şi un şorţ alb. Acestea din urmă sînt ornate cu straturi de încreţituri aplicate. Este datoria druşcăi de a confecţiona sau împrumuta fusta nupţială. Gătitul miresei se încheie cu îmbrăcarea unui sveter nou, alb, ornat, (majoritatea nunţilor au loc iarna), dedesubtul unei veste împletite sau brodate, tot noi. Pe umeri poate fi pusă o eşarfă. Mireasa poartă *zgărdanul*, un fel de guler din mărgele pe care îl poartă zilnic, precum şi mărgele cusute pe pieptul costumului (acestea au înlocuit *zgarda scumpă* sau şiragul de mărgean care anterior era o piesă de zestre; numărul de şiraguri indica bogăţia familiei). Cînd mireasa este gata, începe împletirea părului. Frunze proaspete de *pospan* şi, uneori, mici flori albe îi sînt cusute în păr. Din nou, ca şi la steagul mirelui, se foloseşte doar fir roşu, simbolul dragostei arzătoare.

Pe timpul gătitului miresei, muzicanţii cîntă melodii specifice ocaziei. Prietenele şi rudele femeieşti nemăritate acompaniază muzica prin cîntece de despărţire sau strigături. Multe dintre acestea sînt despre mireasa care îşi părăseşte căminul ca să trăiască între străini şi despre pierderea statutului de fecioară. La fel cum Jocul steagului marca despărţirea mirelui de prietenii săi, la fel, Gătata miresei marchează formal ruperea ei de lumea fetelor. Se cuvine ca numai fetele să cînte (strige) cu prilejul acesta; femeile măritate tac. Fetele „bocesc" după şi pentru mireasă, resprezentînd vocea colectivă a femeilor nemăritate. Prin intermediul lor, este obiectivizat sentimentul de durere al plecării (vezi M. Pop, 1976, 189). Este un moment încărcat din

punct de vedere emoţional; se plînge intens. De fapt, mireasa este cea obligată să plîngă; este prescrisul plîns ritual (*plînsul mniresii*) (vezi Graur, 1976, 286-88; M. Pop, 1976, 189; şi lucrarea de faţă, mai sus, cap. I). Femeile în vîrstă sînt gata să-şi provoace lacrimile cu ajutorul unor foi de ceapă sau ace dacă nu le apar spontan; în orice caz, rareori este nevoie de asemenea măsuri[14]. De obicei, cuvintele strigăturilor sau cîntecelor sînt suficiente, aşa cum se poate vedea din următoarele exemple. Primele texte indică schimbarea de statut de la fată nemăritată la femeie măritată. Ele sînt similare cu strigăturile de la Jocul steagului prin faptul că pun în contrast responsabilitatea căsătoriei cu existenţa anterioară lipsită de griji.

Minresucă ce-ai făcut?
Ce-ai făcut n-ai făcut bine
Nu mai ieşti fată ca mine.
Mnireasă din doi părinţi
Ce gîndeşti că te măriţi?
Măritată nu-i p-o sară
Să grăieşti cu feciori iară.
Cununiţa ta ce verde
Cum te scoate dintre fete
Şî te bagă-ntre neveste.
Bine-i fată cu drăguţi
Rău îi cu coconi mnicuţi.
Bine-i fată a feti
Rău a sta şî-a ciupăi.

„Cununa verde" se referă la coroniţa albă a miresei împodobită cu frunze verzi. Este folosită pentru a crea rima terminală pentru dubletul fete-verde (în loc de *albă*, cum ar fi fost mai potrivit). De asemenea, coroana verde aminteşte de cea a lui Hristos şi simbolizează existenţa martirizată a miresei. Fiecare dintre aceste strigături juxtapun statutul anterior cu cel posterior cununiei. Căsătoria e altceva decît flirtul cu băieţii; ea presupune responsabilităţile fidelităţii şi ale întemeierii unei familii.

Textele următoare subliniază *înstrăinarea* miresei de familia părintească şi de prietenele nemăritate:

Mniresucă cu ciurcei
Sărută-ţi părinţii tăi
C-amu te duci de la iei.
Mniresucă cu mărgele
Şî p-a tale surorele
C-amu te duci de la iele.

Paralelismul construcţiei subliniază despărţirile simultane pe care trebuie să le îndure mireasa. Este semnalată găteala specială a miresei; preţul plătit pentru frumoasa găteală este schimbarea survenită în viaţa sa, prevestită tocmai de această ţinută. Pentru a ajunge la bucuriile dragostei şi ale căsătoriei, mireasa trebuie să suporte ruptura de toţi cei care i-au fost dragi[15]. Bucuria şi tristeţea sînt ingredientele paradoxale ale dragostei. Tulburarea miresei la plecarea de acasă este exprimată în numele ei de prietenele nemăritate, în următoarele versuri:

Rămas bun mamă şî tată
Hai să vă sărut o dată.
Să vă sărut p-amîndoi

C-apoi mă duc de la voi.
Vă mulţămesc de crescut
Şî de tăt ce mni-aţi făcut.
Îi vide pă mîni p-alaltă
Cum ţi-a si fără de fată.
Îi vide pă mîni pă gioi
Cumpăra-m-ai înapoi.

Versurile se referă la plecare şi conduc spre următorul moment ceremonial dinaintea ceremoniei religioase: *bun-rămasul* (vezi primul rînd al poeziei de mai sus), cînd mireasa şi mirele îşi iau *rămas bun* de la familiile lor. Este subliniată plecarea iminentă a miresei din familia ei părintească, precum şi absenţa ei, care va fi resimţită, dacă nu imediat, atunci foarte curînd. „Ea" (prin vocile prietenelor) sugerează că părinţii vor voi să o răscumpere.

Numeroase versuri sînt adresate mamei, care şi-a „vîndut" fata (aşa cum am discutat în capitolul I). Există un ton disimulat de supărare, după cum există şi unul manifest de tristeţe. Aceste sentimente, evidente în versurile următoare, sînt expuse colectiv de fetele nemăritate şi fac parte dintr-un strat normativ-ideologic al ritualului care legitimează o ordine masculină. Ele nu sînt neapărat sentimentele personale ale miresei – sentimente pe care ea nu are ocazia să şi le manifeste în timpul nunţii[16]. Într-adevăr, ea este un actor relativ pasiv în spectacolul dramatic al căsătoriei. Sentimentele miresei sînt generate structural.

Mămucă dacă m-ai dat
Mni-a si rău şî mni-a si banat.
Mă duc mamă de la tine
Şî dorul mneu îţi rămîne
Ie-l mamă şî-l pune bine.
Şî-l pune deasupra-n ladă
Şî-l mai cată cîteodată.
. . . .
Nu-i bai mamă că mă dai
Ştiu că nu mai mei în rai.

În versurile următoare, care fac parte deseori din replicile de rămas-bun, despărţirea este prezentă în mod proeminent.

Rămîne drumu cu flori
Plin cu fete şî feciori.
Ieu mă duc p-un drum cu stini
Şî-oi trăi între străini.

Mireasa îşi plînge soarta. Ea va pleca din rîndul fetelor de-o seamă cu ea şi din rîndul familiei, îşi va pierde virginitatea. Calea cu flori, simbol al virginităţii, semnifică vitalitatea tinereţii şi înflorirea sexualităţii (vezi Brătulescu, 1981, 91). Calea va rămîne în urmă, iar ea porneşte pe o alta, presărată cu chinuri. Trebuie să-şi piardă fecioria şi să trăiască printre necunoscuţi. După cum vom vedea în capitolul următor, aceste versuri sînt similare celor din bocetele funerare.

Îmbrăcarea miresei culminează cu aşezarea cununii. Un copilandru i-o aranjează pe cap, gest care va asigura un prim-născut de sex bărbătesc. Este echivalentul simbolic al momentului culminant din Jocul steagului, cînd stegarul învîrte steagul deasupra capului, urînd cuplului moştenitori

de sex masculin (Lampland [1977, 79] notează că la nunţile ţărăneşti din Ungaria, cu puţin înainte de retragerea cuplului, „în patul nupţial este aruncat un băieţaş pentru ca primul născut să fie băiat"). Cam pe la vremea la care mireasa e gata cu îmbrăcatul, un mesager va fi sosit deja de la casa mirelui, anunţînd că acesta a pornit spre biserică. Înseamnă că mireasa trebuie să-şi ia rămas bun de la ai săi şi să se îndrepte către biserică.

Belciug, Iertăciunea sau *Rămas bun*

Mireasa şi mirele trebuie să-şi ia rămas bun în mod formal de la familiile lor. Acest moment este cunoscut sub numele de *iertăciune* deoarece membrii familiei care se pregătesc de plecare cer iertare pentru orice greşeli vor fi făcut; sau de *belciug* (*belşug*, bogăţie) deoarece fiul sau fiica primesc binecuvîntarea părinţilor; sau de *rămas bun* (urarea de a rămîne cu bine). Deşi mesajul poate varia de la casă la casă, forma lui e standardizată. Este o ocazie foarte solemnă, punctată doar de melodii scurte la vioară. Doar actorii principali ai nunţii participă la acest eveniment: mirele, respectiv mireasa, familia restrînsă, stegarul, respectiv druşca, naşii şi bucătăreasa. Oaspeţii sînt martori la eveniment, alăturîndu-li-se cu plînsul lor. Un prieten respectat al familiei, de obicei diaconul, rosteşte un mic discurs asemeni unei predici, despre sfînta cununie. El vorbeşte despre darurile secrete ale căsătoriei şi avertizează că aceasta nu este doar o continuă beatitudine – cei doi vor întîmpina bucurie şi tristeţe, fericire şi greutăţi. Cînd termină, el închină cu mirele (respectiv mireasa; pentru a simplifica, descrierea ne vom referi la cazul mirelui). Apoi mirele se adresează tatălui. Ţinînd în mînă paharul, îi cere să-l ierte. O poate face direct: „te rog să mă ierţi"; sau sub o formă mai elaborată, cerînd iertare şi urînd familiei sănătate, noroc şi cele bune. Gradul de control emoţional pare să dicteze lungimea toastului; nu este neobişnuit ca bărbaţii să verse lacrimi. Tatăl răspunde cu binecuvîntarea sa – „Dumnezeu să-ţi dea noroc, o minte sănătoasă şi bună înţelegere în viaţă. Bagă de seamă la cuvintele pe care le-ai auzit (n.a. în predică). Dumnezeu să-ţi dea viaţă." Mirele se întoarce apoi către mama sa şi închină din nou. El poate să-i ceară şi ei iertarea, deşi cea a tatălui, capul familiei, este suficientă. Mama răspunde la toastul fiului. Închinarea continuă pînă ce toţi actorii principali au ciocnit paharele. Fiecare toast este acompaniat de acorduri de vioară, solicitînd atenţia asupra fiecărui moment.

În general, iertarea are loc mai întîi la casa mirelui, deoarece gătirea acestuia nu durează atîtea ore ca a miresei[17]. Găteala sa de nuntă constă într-o pălărie neagră, cămaşă albă cu aplicaţii şi broderii bogate, pantaloni groşi de lînă albă (pantalonii de iarnă) şi o vestă nouă împletită sau brodată. După îmbrăcarea ginerelui, are loc *belciugul*, iar cineva merge să anunţe mireasa că logodnicul ei va pleca în curînd spre biserică. Mireasa trebuie să-şi cîntărească timpul în mod corespunzător; dacă distanţa pînă la biserică e considerabilă, bun-rămasul ei nu poate fi prelungit prea mult.

După *iertăciune*, mirele (respectiv mireasa la casa ei) primeşte ceva de mîncare pentru ca *să nu jure flămînd, să nu sie viaţă goală*; se crede că mîncatul înainte de ceremonie va da posibilitatea cuplului să asimileze

bogăţia slujbei de cununie. Apoi mirele pleacă la biserică împreună cu suita sa, să aştepte mireasa. Dacă mirele este dintr-un alt sat, el merge călare în satul miresei, unde va avea loc nunta. El este însoţit de prieteni şi de stegar. Toţi caii sînt împodobiţi cu flori şi panglici. Pe o zi însorită de iarnă, sosirea mirelui, pe fundalul înzăpezit, formează un spectacol colorat, strălucitor. De obicei, mirele se îndreaptă direct spre biserică, unde îşi aşteaptă mireasa, sau spre casa ei, de unde pleacă împreună. După ceremonia religioasă, nunta este sărbătorită la casa miresei, pînă ce soseşte timpul ca ea să fie dusă la casa mirelui.

Drumul spre biserică este un eveniment memorabil: în scurtă vreme, viaţa mirelui va fi transformată radical. În vreme ce alaiul înaintează pe drumul principal, steagul este purtat cu mîndrie, dar în tăcere. Pe drum, prietenii mirelui cîntă un cîntec asemănător cu un bocet. Căsătoria este un fel de moarte simbolică; astfel că nu e deloc surprinzător că următorul cîntec, interpretat *pă drum*, seamănă cu bocetele interpretate şi ele *pă drum*. Asocierea de idei produce o similitudine evidentă.

Pă drumu care mărg ieu
Nu-i fîntînă nici părău
Să-mni stîmpere doru mneu.
Nu-i fîntînă nici vîlce
Să-mni stîmpere jalea me.
Lung i drumu Clujului
Da mai lung a dorului.
Drumul Clujului să gată
A dorului niciodată.

Versurile se bazează pe echivalenţele simbolice cu acţiuni şi teme frecvente la funeralii. Atunci cînd sicriul este purtat spre cimitir (urmînd bun-rămasului de acasă), se spune că morţii se pun la drum. În mod similar, mirele pleacă pe o cale necunoscută, caracterizată de lipsa de elemente sigure (la funeralii se spune că „nu există... fereastră, uşă, vînt") şi de un dor nesfîrşit. Cei vii îi plîng pe cei morţi şi tînjesc după ei. Mirele plînge pierderea burlăciei, a familiei, a tinereţii. Dar dorul său este mai ambiguu; el tînjeşte după ceea ce a pierdut, dar doreşte dobîndirea prerogativelor sexuale.

La sosirea în biserică, alaiul mirelui se adună în secţiunea destinată femeilor, pentru a aştepta mireasa. Între timp, mireasa şi-a început şi ea procesiunea către biserică. Din nou, atmosfera de bocet subliniază echivalenţa simbolică cu moartea. Tradiţia îngăduie miresei să meargă pe cît de încet vrea; este ultima dată în anii săi de tinereţe cînd ea poate determina momentul în care lucrurile vor fi făcute. Este ultimul gest de independenţă înainte de a deveni nevastă şi noră. Însă tot tradiţia este cea care recomandă miresei să nu meargă prea încet, ca să nu prelungească aşteptarea mirelui şi a mamei acestuia. Cînd alaiul miresei ajunge la biserică, ambele părţi iau loc înăuntru, cu excepţia prietenilor necăsătoriţi ai cuplului. Aceştia rămîn afară, unde dansează, în timp ce cuplul face jurămintele care îl vor scoate din rîndurile celor necăsătoriţi. Viaţa merge înainte. În timpul dansului, tinerii necăsătoriţi fac, probabil, curte, ceea ce va conduce la o altă viitoare căsătorie. Afară, sistemul se autoreproduce în timp şi spaţiu.

Ceremonia religioasă: Cununia

Ceremonia are loc în faţă, în secţiunea destinată bărbaţilor. *Cinstea*, păstrarea ierarhiei relaţiilor, este indicată spaţial. Mirele, sau *împăratul* stă puţin mai în faţă decît mireasa, aflată în partea sa stîngă. *Nănaşii mari* (din partea mirelui) stau în spatele cuplului, deoarece ţine de responsabilitatea naşilor să-şi însoţească finii prin căsătorie. Dacă mireasa a invitat şi ea naşi (*nănaşii mnici*), aceştia stau în spatele ei, în vreme ce naşii mirelui stau în spatele lui. Întrucît naşii sînt figurile centrale în vieţile finilor lor, ei primesc semne de onoare şi respect specifice înrudirii rituale, sub forma toasturilor rituale şi a curtoaziei în general. Stegarul stă în spatele tuturor, „cinstind prezenţa naşilor". Ceilalţi participanţi se adună pe laturi şi în fundul bisericii.

Pe timpul ceremoniei, mireasa şi mirele se ţin de o pînză albă lungă. Atît ei, cît şi naşii ţin în mîini lumînări albe, înalte, primite de la paracliser. Se spune că dacă lumînarea naşului se stinge, mirele va muri; dacă se stinge lumînarea naşei, va muri mireasa. Întrucît naşii se presupune a fi păzitorii finilor, ei au o deosebită grijă ca lumînările să rămînă aprinse.

Înaintea slujbei sfintei cununii, preotul aşază coroanele pentru nunţi ale bisericii pe fruntea mirelui şi a miresei. Serviciul religios îşi ia numele de la aceste coroane: *cununie* (încoronare)[18]. Coroanele sînt purtate pe toată durata slujbei. Căderea oricărei dintre coroane este considerată un semn fatal. Pe timpul slujbei, preotul schimbă coroanele între mire şi mireasă de trei ori, de fiecare dată binecuvîntîndu-i. Apoi, cei doi schimbă inelele. Mirele, mireasa, druşca, stegarul şi naşii îl urmează pe preot de trei ori în jurul altarului, în acelaşi timp ţinîndu-se de pînza albă de care mirii s-au ţinut de-a lungul slujbei. Cînd toată lumea a revenit la locurile iniţiale, preotul ţine o scurtă predică şi rosteşte jurămîntul de căsătorie – întîi către mire. Îngenunchind, mirele jură pe cruce şi pe Biblie că va trăi cu soţia sa în pace şi bună înţelegere, că o va iubi şi nu o va părăsi, la bine şi la rău, pînă la capătul zilelor sale. El făgăduieşte „fidelitate, sprijin şi protecţie" (Musset, 1981, 120). Mirele sărută crucea şi Biblia pentru a-şi pecetlui promisiunea. Scenariul este repetat de mireasă. Ea făgăduieşte „fidelitate, ajutor şi ascultare" (Musset, *ibid.*). În acest moment, cuplul este considerat cununat în faţa lui Dumnezeu. (În Biserica ortodoxă, schimbul de coroane pecetluieşte sfînta cununie; jurămintele de legare sînt specifice ceremoniei unite. Legămîntul nu poate fi dezlegat, pentru că Biserica catolică de care aparţin uniţii interzice divorţul. Astăzi, s-a ajuns la un compromis: cuplurile pot decide să nu presteze jurămîntul – dar toată lumea o face.)

Primul care iese din biserică este stegarul. Curtea răsună de bucurie şi exuberanţă, mulţimea aşteptîndu-i nerăbdătoare pe proaspeţii miri să iasă afară. Femeile se adună lîngă pragul bisericii să surprindă momentul în care cuplul se pregăteşte de plecare: dacă femeia păşeşte înaintea soţului, ea va fi cea care va conduce gospodăria. Înainte vreme, un *colac* ritual era ţinut de naşi în faţa cuplului la intrarea în biserică. Cuplul privea la soare prin gaura din mijloc; apoi cei doi rupeau colacul în două. Cel care avea jumătatea mai mare urma să aibă autoritate mai mare în căsnicie. Numeroase acte magice sînt folosite pentru a influenţa viitorul: numărul de copii, sexul primului născut etc. (vezi Musset, 1981, 120).

După cununie, mirele şi alaiul său revin la casa lui; cel al miresei, la casa acesteia. Nunta continuă să se desfăşoare în paralel. Marşul spre casă al mirelui este triumfător; stegarul înflăcărat aruncă în aer steagul de nuntă sau îl scutură viguros în ritm cu muzica. În contrast evident cu solemnitatea procesiunii către biserică, întoarcerea este electrizantă. Dispoziţia este una de sărbătoare; aerul răsună de cîntece şi strigături vioaie, atît în alaiul mirelui, cît şi în al miresei. La sosire, fiecare alai (atît la casa miresei, cît şi la a mirelui) este întîmpinat de bucătăreasă pe scara de la intrare. De acolo, ea aruncă boabe de grîu asupra mirelui (respectiv miresei) şi asupra celor aflaţi în preajmă. Acesta este *ţîpatul grîului* sau *belciugul* (belşug), adică ritualul binecuvîntării din inimă, simbolul familiei, al prosperităţii şi căldurii; bucătăreasa, temporar oficianta acestuia, urează bun-venit proaspeţilor miri. În timp ce aruncă boabele, ea pronunţă o strigare asemenea celei de mai jos, care e *ţîpatul grîului* pentru mire; la fel ca în jocul steagului sau al cununii, strigătura poate fi folosită şi pentru mireasă:

Ieu ţîp grîu din tălgerel
Mnirele îi frumuşel
Şî mnireasă ca şi iel.
Ieu ţîp grîu din farfurie
Mnirele-i de omenie
Şî mnireasa aşă să sie.
Ieu ţîp grîu roşu ca focu
Mîndru să le sie norocu.
Ieu ţîp floarea grîului
Bun îi neamu mnirelui.
Ieu ţîp grîu nu ţîp săcară
Mnirele-i un cap de ţară.
Ieu ţîp grîu pîngă colaci
Păste mniri păste nuntaşi
Şî păste scumpii nănaşi.
Noroc să dăie Dumnezău!

Textul este similar ca structură cu descîntecele sau farmecele, în a căror categorie se şi include. Bucătăreasa declară întîi ceea ce face şi apoi, prin asociere pozitivă, semnificaţia actului (aruncarea grîului este similară farmecului ca discurs, dar nu ca sens). *Grîul* este un simbol al abundenţei, fertilităţii şi fecundităţii. Comparîndu-l cu grîul, bucătăreasa atribuie mirelui cele mai valoroase calităţi: el este atractiv fizic (după cum este şi mireasa), provine dintr-o familie bună, este un conducător şi un om cumsecade. Poezia, punînd în opoziţie grîul cu secara, face o interesantă referire la ierarhie; precizarea bucătăresei că ea aruncă grîu, cea mai bună sămînţă, reprezintă o metaforă pentru conducere (este important de notat că aceste versuri formalizate au o redusă legătură cu contextul de viaţă şi calităţile specifice ale cuplului, dar toţi mirii şi miresele sînt trataţi privilegiat timp de o zi). Cît despre mireasă, se spune în glumă că numărul de grăunţe prinse în şorţul întins indică numărul de copii ce vor fi zămisliţi de cuplu (vezi, de asemenea, Meiţoiu, 1969, 143). Aruncarea separată a grîului este o variantă recentă a ritualului. În alte sate şi în nunţile de o singură zi, soacra miresei este cea care aruncă grîul. În trecut, în Ieud, acest eveniment avea loc în casa mirelui, după ce virginitatea miresei fusese verificată în timpul ritualului intitulat Dansul găinii. Logica ritualului nunţii a fost distorsionată pentru a accentua efectul dramatic.

Cînd *aruncarea grîului* a luat sfîrşit, alaiul intră în casă. Muzicanţii se aşază într-un colţ, pe o platformă special construită, sau pe bănci amplasate pe margini; ceilalţi participanţi la petrecere îşi găsesc loc la mese, care sînt tăblii lungi aşezate pe căpriori şi amplasate în formă de „U". Deoarece oaspeţii stau de ambele părţi ale meselor, este loc pentru multe persoane. Dacă e vorba de o nuntă deosebit de mare, se adaugă mese la capătul „U"-lui. De asemenea, dacă există, pot fi folosite două camere (majoritatea caselor constau dintr-o bucătărie, o cameră de oaspeţi sau de primire şi un dormitor; ultimele două se pot adapta pentru nunţi sau funeralii). Pe fiecare masă se găsesc boabe de grîu, un fus cu lînă şi pîinea rituală, *colacul*, cu busuioc în mijloc. Sînt semnele magice, simbolizînd abundenţa şi fertilitatea (grîul), prosperitatea (lîna) şi sfinţenia (colacul ritual cu busuioc). Se urmăreşte ca, prin apropriere simbolică, aceste simboluri să determine rezultate pozitive pentru proaspeţii miri (în special pentru mireasă) şi musafirii lor. Semnificaţia plasării pe masă a acestor elemente constă în faptul că ingestia este cel mai fundamental mod de apropriere. Şi, într-adevăr, o dată ce toată lumea s-a aşezat, începe servirea primei mese.

Înainte ca lumea să înceapă să mănînce, *păharnicii* fac înconjurul meselor. De obicei, cîţiva bărbaţi sînt însărcinaţi cu supravegherea paharelor, astfel ca fiecare să aibă îndeajuns de băut. Între timp, muzicanţii au început să cînte. Cu excepţia pauzelor de masă, ei cîntă continuu. Deoarece strigăturile sînt principalul mijloc de comunicare, muzica permanentă reprezintă o necesitate. Muzica determină ritmul şi inspiră creativitatea: „Cînd mergi la o nuntă, apăi ştii, toate îţi vin în minte", spunea o femeie. „Auzi vioara şi poţi să faci strigătura." Următoarea strigătură descrie rolul muzicii:

Ceterucă glas cu dor
Soţiă gîndurilor.
Ceterucă glas cu jăle
Soaţă a gîndurilor mele.

Aşteptînd servirea bucatelor, oamenii beau şi rostesc strigături, individual, antifonal sau colectiv. Acesta este felul în care sărbătoresc ieudenii.

Masa durează cîteva ore. Cînd strîng farfuriile, bucătăreasa şi ajutoarele sale au grijă să nu treacă prin faţa mirelui sau miresei cu farfurii sau castroane goale. Belşugul este anulat de vacuitate; vasele goale sînt un semn că „lucrurile nu vor merge bine". (Să ne reamintim că cei doi nu pot face jurămintele pe stomacul gol. În general, orice recipient gol este considerat că aduce ghinion. În mod similar, dacă cineva cu o găleată goală în mînă se întîlneşte cu o altă persoană, primul va pune găleata jos, pe pămînt, contactul cu pămîntul neutralizînd efectul rău.) În cea mai mare parte a festivităţilor, mirele şi mireasa (individual sau, mai tîrziu, cînd vor lua masa, împreună) stau între naşi. Localizările spaţiale sînt asemănătoare cu cele din timpul slujbei religioase: naşul stă alături de mire, iar naşa alături de mireasă. Dacă există două perechi de naşi, cei ai mirelui stau lîngă el; ai miresei, lîngă ea. De obicei, cuplul şi naşii stau la capătul din dreapta al mesei din centrul „U"-lui. Din acel punct privilegiat, ei se pot bucura pe deplin de sărbătoare. Din cînd în cînd, musafirii vin în faţa mirilor cu o sticlă sau un pahar şi închină în sănătatea lor.

În timp ce nuntaşii mănîncă, sosesc trimişii de la casa mirelui la cea a miresei, cu daruri simbolice de mîncare sau băutură. O rudă apropiată, de sex bărbătesc, a mirelui aduce doi litri de hornică de prune; o rudă

apropiată de sex femeiesc duce în braţe doi colaci (Burgière [1982, 10] face legătura dintre împărţirea pîinii şi a vinului cu tradiţia romană, argumentînd că acest ritual popular are valoare juridică: „el legitimează o înrudire prin celebrarea ei prin forme de comportament ce îi întăresc caracterul public... sau prin gesturi şi formule simbolice care atestă caracterul ei irevocabil"). Sosind la casa miresei, solii mirelui merg direct la cămară ca să-şi prezinte darurile. Darul este o expresie a interacţiunii sociale şi un mijloc prin care se recuperează o parte din resursele epuizate de enormele cheltuieli suportate. Toţi oaspeţii oferă un dar – ţuică, făină, ouă – şi, în plus, o sumă de 200 de lei sau mai mult (circa 17$; la cursul anilor '70 – n.t.). Nimeni nu vine la nuntă cu mîinile goale. Darurile nu sînt doar aşteptate; ele au un caracter obligatoriu. Obligaţia este mutuală, creîndu-se astfel un sistem de reciprocitate ciclică (şi totodată de reproducere a sistemului)[19].

După ce au transmis ofrandele rituale din gospodăria mirelui, solii se alătură petrecerii miresei. Ei ciocnesc în cinstea acesteia, după care formează un cerc şi pronunţă strigături. Puţin mai tîrziu, ei se reîntorc la casa mirelui, pentru a aştepta sosirea unor membri ai familiei miresei, ce îşi achită obligaţia reciprocă în natură. Între timp, sărbătoarea este în toi. Deseori, solii îşi descriu misiunea prin strigarea următoarelor versuri standard:

Bine-am mărs bine-am zinit
Dragu mni ce-ai tîrguit.
Bine-am mărs bine-am întrat
Dragu mni-i ce-ai cumpărat.
Drumu-i lung şi tăt cu tină
L-am făcut de la inimă.

Reprezentanţii familiei mirelui complimentează mireasa, apreciind calităţile de bun negociator ale mirelui, care a achiziţionat o soţie minunată. Versurile sînt legate de altele, care se referă la neamul celui care face strigarea:

Dragu mni-i la vesălie
Cu oameni de omenie.

Există numeroase variante ale acestei teme de bază; ele sînt auto-apreciative, deoarece persoana care face strigarea este înrudită cu gazda evenimentului.

Schimbul ritual de pîine şi ţuică este denumit a da de *pominoc* (fiind înrudit structural cu *pomenile* din timpul riturilor funerare). Ordinea în care au loc aceste prestaţii obligatorii este neechivocă, reflectînd relaţiile idealizate de putere între cei care dau şi cei care iau nevasta. Diferenţierea de statut în funcţie de ierarhizarea relaţiilor după sex este codificată formal în termenii folosiţi la adresarea sau referirea la capii celor două gospodării: *socrii mari* (părinţii mirelui) şi *nănaşii mari* (naşii mirelui), respectiv *socrii* şi *nănaşii mnici* (părinţii şi naşii miresei). Ofrandele echivalente reciproce stabilesc legături de schimb între cele două familii (Lévi-Strauss, 1969, 52-68).

Avînd constituită o bază de interacţiune – relaţia dintre gospodării – se cuvine acum ca mirele să meargă după mireasă, să negocieze simbolic pentru ea. Încă o dată, trebuie notat că orice căsătorie presupune un schimb care rezultă în achiziţionarea puterii reproductive a miresei (în termeni de

statut, indiferent de prestaţiile simbolice echivalente, schimbul este asimetric). Într-o situaţie idealizată cum este nunta, se presupune că normele se referă la ceea ce există; virginitatea miresei este o realitate de la sine înţeleasă, pe baza căreia onoarea şi ruşinea sînt puse în joc. În acest punct nodal al nunţii, două momente rituale subliniază preocuparea culturală faţă de sexualitate şi virginitate prin intermediul unui lexicon simbolic articulat în principal într-un duel verbal. Dacă virginitatea miresei a fost simbolic prezentată mirelui în jocul cununii, acum este momentul ca ea să fie proclamată public.

Cererea mniresii

Secvenţa rituală cunoscută sub numele de *cererea mniresii* este unul dintre episoadele cele mai dramatice ale ritualului nunţii. Ea dramatizează într-o formă înalt condensată achiziţionarea miresei de către mire. Jocul ritual începe o dată cu sosirea alaiului mirelui la casa miresei, în jur de ora 1 noaptea. Pe măsură ce acesta se apropie, sunetul muzicii şi al voioşiei alertează familia miresei. Mama miresei, *soacra mnică*, merge afară să-şi salute ginerele. Ea îl întîmpină cu cîte o sticlă de un litru de horincă în fiecare mînă şi îl sărută pe amîndoi obrajii. Este o nouă ipostază a *pominocului* – după cea care a stabilit simbolic raporturile dintre cele două familii –, de data aceasta între membrii familiilor mirelui şi miresei sau, mai precis, între mama care îşi vinde fiica şi mire, ginerele ei. În timpul acesta, stegarul şi cele două ajutoare masculine ale lui încearcă să intre în casa miresei. În vremurile trecute, se dădea o luptă rituală, reminiscenţă a vechii răpiri a miresei (vezi M. Pop, 1976, 150; şi de asemenea Konstantinović, 1973; Lockwood, 1974), între membrii de sex masculin ai grupului miresei şi grupul mirelui, primii rezistînd la eforturile celorlalţi de a înainta. Deşi lupta se presupunea a fi doar una rituală (trebuia opusă doar o rezistenţă simbolică), adeseori ea rezulta într-o încăierare serioasă. Eventual, „familia mirelui îşi impunea controlul în casa (miresei)" (relatare din secolul al XVII-lea în Dăncuş şi Katz, 1973, 123). Simbolismul relaţiilor de putere în cadrul unor relaţii sociale şi sexuale patriarhale este foarte transparent. Astăzi însă, intrarea stegarului şi a ajutoarelor lui semnalează în mod paşnic că musafirii miresei trebuie să iasă şi să facă loc alaiului mirelui. De dragul ospitalităţii, musafirii miresei îi onorează pe ceilalţi, chiar dacă ezitant, şi pleacă; ulterior, ei se adună la uşa de la intrare şi la ferestre ca să privească ritualul cererii.

Cererea este un duel verbal complex. În numeroase zone din România sînt recitate oraţii poetice formalizate, destul de lungi (vezi Marian, 1890, 452-97); dar în Ieud, formule poetice fixe nu sînt specifice – deşi recent, un ieudan a compus un asemenea text pentru a ilustra un film făcut în Ieud despre nunţi. Tatăl miresei şi naşul mirelui (tatăl lui simbolic sau naşul lui ritual) sînt actorii principali. Lucrurile se întîmplă exact aşa cum trebuie să se întîmple, căci în afacerile publice bărbaţii sînt reprezentanţii gospodăriei corporatiste; ei oficiază chestiunile interfamiliale. Pretextul iniţial al schimbului verbal este pierderea în noapte a alaiului mirelui. Acesta mergea la tîrg sau la pădure (depinzînd de localizarea casei miresei). Dacă alaiul era în drum spre pădure, lucru ce indică localizarea casei miresei în satul de sus – *susani* –, atunci călătorii istoviţi pretind că sînt în căutarea primelor

flori de primăvară (de vreme ce mare parte a nunţilor au loc iarna)[20]. Dacă alaiul era în drum spre piaţă, ei pretind că doreau să achiziţioneze un miel alb bun.

Atît florile, cît şi mielul sînt simboluri ale purităţii şi vitalităţii. O ambivalenţă implicită este asociată ambelor simboluri. Mieii şi oile sînt animale sacre; după cum am arătat în primul capitol, datorită impurităţii naturale, femeilor nu li se permite să mulgă oile de teamă că laptele se va prinde. În ceea ce priveşte florile, să ne amintim că unul dintre eufemismele descriind menstrele este „a avea flori pe poale". Femeile tinere virgine poartă fuste cu modele florale strălucitor colorate; de obicei, femeile măritate nu (exceptînd cazul în care culoarea de fond e ştearsă, preferabil neagră). În cadrul acestei secvenţe rituale, alaiul mirelui îşi justifică întîrzîierea apariţiei prin preocuparea de a fi primii care să descopere floarea sau mielul. Acest aspect îndreaptă atenţia asupra chestiunii competiţiei femeilor eligibile, ca şi asupra chestiunilor de onoare (virginitatea). (Să ne reamintim că apa de la prima baie a nou-născutului băiat este aruncată peste un strat de flori, astfel ca el să dobîndească de prima dată fata pe care o doreşte.)

Tonul schimburilor verbale de deschidere este politicos. Gazda oferă ospitalitatea obişnuită: pîine, băutură şi adăpost. Cu toate acestea, ea interoghează insistent cu privire la adevărata natură a intenţiilor vizitatorilor; noaptea, străinii sînt foarte suspecţi, mai ales că satul vecin era cunoscut ca fiind unul de hoţi. Naşul va continua să susţină că ei merg la pădure în căutarea primelor flori de primăvară (de dragul simplităţii, această prezentare se va referi numai la floare, tema cea mai comună, chiar şi atunci cînd mireasa e din satul de jos). Dacă nu au noroc să găsească ceea ce caută, se vor întoarce cel puţin cu un brad – dar nu cu orice uscătură de desiş. Onoarea şi prestigiul neamului mirelui sînt invocate metaforic prin opoziţia dintre cele două feluri de lemn. Bradul este considerat a fi un copac nobil, viguros, care, în plus, reprezintă continuitatea ciclului vieţii. Lemnul de tufă, pe de altă parte, este subţire şi arde prea iute. Onoarea şi prestigiul mirelui trebuie neapărat să rivalizeze virginitatea miresei[21]. Orice altceva este de neacceptat (deci căutarea ar fi lipsită de succes).

O dată ce mirele şi alaiul său au pătruns în casă, naşul imploră gazda să caute o floare chiar acolo în casă. Este prima sugestie clară a ceea ce caută cu adevărat. Se ştie din strigături că „mireasa-i ca o floare".

Fost-ai rujă de Rusalii
În grădina maicii tale.
Cînd ai înflorit mai tare
Mă-ta ţi-o făcut vînzare.

Floarea creşte în grădina mamei, creînd între aceasta şi fiică o legătură ce nu poate fi înlocuită niciodată, dar care trebuie ruptă cînd vine vremea (Rusaliile sînt primăvara tîrziu). Versiunea versificată a cererii miresei face aluzie la procesul de înstrăinare şi apropriere, ultimul distingîndu-se prin schimbarea statutului sexual. Expediţia este „explicată" în următorul mod:

O mîndră garofă
Care de crescut creşte
Şî de-nflorit înflore
Da de rodit nu rode.

Scopul este găsirea acestei flori împlinite; catrenul merge mai departe spunînd:

Şî s-o răsădească
În grădina împărătească.

Naşul arată către eşarfa albă din steagul mirelui, definind astfel culoarea şi puritatea florii căutate. Gazda răspunde politicos şi se întoarce cu o fetiţă de patru sau cinci ani. Aceasta este îmbrăcată într-o ţinută nupţială albă, cu excepţia fustei înflorate. Integritatea sistemului simbolic, la fel ca şi ambivalenţa acestuia sînt evidente. Fata este prezentată în faţa mirelui şi a alaiului său (în orice situaţie de tîrguială, clientul trebuie să examineze marfa). Fetiţa recită următoarele versuri, singurul text fix din acest montaj ritual:

De vă plac, vă plac
De nu, silă nu vă fac.
C-oi pune cununa-n ladă
Ş-oi feti o vară-ntreagă.

Textul este fix, la fel ca şi desfăşurarea ideală a existenţei unei fete. Acest episod ilustrează speranţa oricărei fete de a deveni cîndva mireasă. Naşul o examinează, dar refuză politicos: „e drăguţă – să fie sănătoasă; fie să ajungă odată mireasă".

Apoi cere tatălui miresei să caute ceva mai alb. Priceperea în negociere cere o doză de manipulare subtilă. Intensitatea schimbului verbal creşte cu acuzaţia gazdei că musafirii au pretenţii nejustificate. „Unde s-a mai pomenit ca un om să vă primească în casa lui, să vă pună la masă şi apoi voi să-i spuneţi ce să facă în casă la el", spune gazda cu sarcasm. Le-a oferit mîncare şi găzduire, iar ei sînt tot nemulţumiţi. „Ca în orice duel – notează M. Pop – adversarii încearcă să se intimideze unii pe alţii prin vorbe zeflemitoare; ei se insultă reciproc, într-un stil popular" (1976, 150). „Cine-i ţigan, ţigan rămîne", supralicitează tatăl miresei. Aceasta este o lovitură la adresa legitimităţii pretenţiilor de prestigiu şi onoare ale mirelui. „Dar încercarea moarte n-are", răspunde naşul la insolenţa gazdei (însemnînd că în acest caz nici nu-şi va mai da osteneala să ceară; pur şi simplu va fura – ne reamintim că mirele nu mai trebuie să recurgă la practica anterioară a furtului miresei) şi face din nou comentarii la adresa reputaţiei discutabile a celor din satul vecin şi a ţiganilor. În acelaşi timp, nănaşul sugerează că tatăl miresei va fi răsplătit pentru eforturile sale. Trebuie semnalat că înfruntările din timpul negocierii rituale sînt rezolvate prin proverbe care includ norme comportamentale. Aceste proverbe au funcţia de a constrînge ameninţările să se conformeze progresiei transformative a structurii rituale şi scopului său ultim (Silverstein, 1979, 207-16)[22].

O dată calmată, gazda este convinsă să mai caute prin casă după o floare albă şi se întoarce în cele din urmă cu druşca. La fel ca fetiţa, aceasta poartă o fustă cu model floral. Deşi ea este desemnată ca proprietate viitoare a stegarului (schimbul de panglici şi buchete dintre cei doi în cursul primei seri avînd tocmai această semnificaţie), nu este chiar ceea ce musafirii căutau. Dar, în acest fel, are loc o logodnă simbolică, asigurînd reproducerea ordinii sociale.

Scena se repetă şi, la a treia încercare, tatăl intră însoţit de fata sa, mireasa. Ea este îmbrăcată complet în alb, mai puţin juponul, care poate fi

cu un model floral; încă e virgină. Fustele pestriţ-florale ale vîrstei tinere au lăsat loc albului pur; mireasa este pură şi sacralizată astfel pentru „sacrificiu" (să notăm din nou relaţia dintre căsătorie şi moarte). Floarea cea albă s-a deschis. Simpatia socială de care beneficiază tatăl este semnalată vocal. Ajungînd la înţelegere, tatăl şi naşul îşi strîng mîinile, după care naşul propune un toast în cinstea florii care tocmai fusese culeasă de mire. Este acum sarcina alaiului mirelui să „planteze, să *răsădească* «floarea»". Mireasa se alătură mirelui la masa acestuia. În sfîrşit, ei au fost uniţi.

A fost astfel stabilită o înţelegere între gospodării. Întrucît tîrguiala depinde de succesul manipulativ, textele rostite nu sînt formalizate, lăsînd fiecărui participant libertatea de a-şi exercita priceperea şi ingeniozitatea. Desfăşurarea evenimentelor este punctată de discursul metaforic. Dacă duelul verbal continuă la nivelul metaforelor, actele metonimice restrîng ambiguitatea conţinutului simbolic. Desigur, obiectul negocierii este totuşi material, nu doar simbolic.

Încheierea primului act al scenografiei rituale satisface curiozitatea participanţilor la nuntă; scopul declarat al participării lor este „să vadă ce a cumpărat mirele", „să vadă cum a tîrguit". În orice caz, naşul mirelui este cel care negociază mireasa în acest scenariu public. Mirele interacţionează direct cu mireasa doar în prima seară, atunci cînd se tîrguie pentru *struţ* şi panglici în intimitatea familiei restrînse a miresei. Pe măsură ce ritualul se desfăşoară, el devine din ce în ce mai simbolic; discuţia se deplasează de la una despre căsătoria unei anume mirese şi a unui anumit mire, la una despre căsătorie în general.

Deci, în scena *Cererii miresei*, mirele, reprezentat de naş, încearcă să dobîndească puritatea, o mireasă virgină. După tîrguieli considerabile, gazda îşi oferă fata. Ca în orice situaţie de negociere, cumpărătorul caută ceea ce e mai bun; povara îi revine vînzătorului, care trebuie să-l convingă pe clientul prospectiv că ceea ce el oferă *este* cel mai bun. Tîrguiala este o artă verbală veche de cînd lumea şi totuşi lucrul „cel mai bun" are de cele mai multe ori mai puţin de-a face cu calitatea reală, cît cu abilitatea verbală. Toate fetele trebuie să fie virgine, chiar dacă e nevoie de sîngele unui pui pentru a o dovedi[23].

Horea găinii

Pentru că onoarea o cere, virginitatea miresei trebuie să fie certificată public. Lucrul acesta e realizat într-un al doilea montaj ritual, *Horea găinii*[24], care urmează mesei şi toasturilor ce însoţesc *cererea*. Horea găinii începe de obicei pe la patru dimineaţa, la casa miresei. Mama simbolică a miresei, femeia care pregăteşte mîncarea pentru nuntă (şi care îi hrăneşte pe cei ce vin după mireasă, la modul literal şi metaforic totodată), atestă virginitatea „fiicei" ei în timpul unui dialog versificat cu soacra simbolică, naşa mirelui. La fel ca în *Cererea mniresii*, negocierea a trecut de la forma schimbului interpersonal dintre mireasă şi mire la forma unui schimb simbolic social dintre bucătăreasă şi naşa mirelui. Prin camera plină de oamenii mirelui (aşezaţi la mese), bucătăreasa, în rolul simbolic al mamei miresei, poartă o găină gătită, cu verdeaţă şi mărgele din pîine. După cum cosiţele miresei sînt împodobite cu verdeaţă, iar gîtul ei cu bijuterii, la fel şi găina este ornată ca un fel de imagine a miresei. Pe măsură ce bucătăreasa înaintează

prin camera aglomerată, ea se tîrguie prin strigături cu „soacra", vrînd să-i vîndă găina. După multe replici glumeţe, naşa cumpără găina care apoi e consumată. În parte, acest montaj dramatizează din nou procesul de luare în posesie: gătitul mîncării poate fi privit ca o metaforă pentru procesul de reproducţie socială. Bucătăreasa, la fel ca mama unei fete nemăritate, transformă carnea crudă în carne gătită (Lévi-Strauss, 1970, 336-37). Găina este pregătită în bucătărie, apoi dusă la locul unde va fi consumată. Aproprierea echivalează cu consumul. (Marian, 1890, 649, relatează că în Bucovina un pui sau o găină prăjită a fost pusă în faţa mirelui care a tăiat-o în bucăţi, distribuind apoi bucăţile oaspeţilor, naşa fiind prima servită. Mireasa a fost singura care nu a gustat nici măcar o bucăţică. Simbolic, ea era cea mîncată.)

În prima scenă rituală, actorii principali au fost tatăl miresei şi naşul mirelui care, în domeniul public, sînt capii gospodăriilor. Prin intermediul lor s-a realizat demararea căsătoriei şi aprobarea publică a schimbului ritual. Dar pe tărîm privat, în casă, femeile sînt cele care domină. Simbolizată pentru prima dată de strîngerea de mînă prin şorţuri, supunerea miresei faţă de soacră este subliniată din nou. O dată ce mireasa îşi ia rămas bun de la mamă, interacţiunile ei primare vor avea loc cu soacra – relaţii tradiţional dificile. În vreme ce prezenţa miresei asigură continuitatea familiei, simultan, ea ameninţă solidaritatea gospodăriei şi autoritatea soacrei. Deoarece căsătoria semnifică sfîrşitul legăturii dintre mamă şi fiică şi iniţierea celei dintre noră şi soacră, se cuvine ca tîrguiala pentru „găină" să aibă loc între mama simbolică a miresei (bucătăreasa) şi mama simbolică a mirelui (naşa). De asemeni, dacă vînătoarea este tipică pentru secvenţa Cererii miresei, care este dominată de spiritul masculin, bucătăria este centrul Dansului găinii.

Horea găinii, la fel ca şi *Cererea miresei*, este aşteptată cu mare nerăbdare. Ambele evenimente sînt extrem de spectaculoase şi sînt judecate după calitatea performanţei. În vreme ce Cererea miresei ilustrează transformarea prin căsătorie a relaţiilor sociale, Dansul găinii evidenţiază transformarea relaţiilor sexuale. Normele sociale nu permit discutarea pe faţă a chestiunilor sexuale; deci, discuţia este purtată sub forma discursului metaforic. Conţinutul conversaţiei dintre cele două femei dă naştere la efecte satirice. Dintre toate secvenţele ceremoniale, aceasta încurajează cel mai mult improvizaţiile poetice (negocierea în cadrul Dansului găinii este făcută în versuri, în timp ce Cererea miresei permite improvizaţia conversaţională). Dacă bucătăreasa nu este *bună de gură*[25], atunci o altă femeie poate să o secondeze, suflîndu-i ce să spună (sau poate înlocui pur şi simplu bucătăreasa). Horea găinii este considerată ca fiind cea mai amuzantă parte a ritualului (*are haz*) şi musafirii aşteaptă să se distreze. Ei doresc un spectacol bun şi o „umbră" este o modalitate de a-l asigura, deşi prin înlocuire, bucătăreasa rămîne la discreţia naşei ce poate profita de situaţie. O naşă o ironiza pe socăciţă cam aşa:

Frunză verde şî una
Să strîge socăciţa.
Frunză verde de acaţi
Mnie nu-mni trebe avocaţi.
Că avocaţi-s la Vişeu
Nu-s aici pe capul mneu.

Iei stau şî să sfătuiesc
Şi ieu găină tîrguiesc.

Aici naşa atrage atenţia că bucătăreasa este îndrumată ce să spună, la fel cum avocaţii îşi îndrumă clienţii. Ea ironizează bucătăreasa pentru adoptarea unei practici citadine (avocaţii sînt la Vişeu, oraş la est de Ieud). Tranzacţiile juridice presupun intermedierea avocaţilor; altfel, procesul este „o bătaie de cap". Iar tot ce vrea naşa este să se tîrguie pentru găină. Imaginea unui avocat în piaţă, ajutînd la tîrguiala pentru o găină, este amuzantă; de asemenea, ea minimalizează aspectele juridice ale căsătoriei. Dar, desigur, femeile – care se ocupă de achiziţionarea păsărilor la piaţă – nu participă la treburile juridice (cel puţin în teorie).

Cînd muzicanţii cîntă primele acorduri ale muzicii care acompaniază *Horea găinii*, musafirii se înghesuie în încăpere. Bucătăreasa poate fi precedată de paharnic, care îşi anunţă sosirea în versuri, deschizînd cale liberă pentru ca bucătăreasa să poată să ajungă astfel la naşa aşezată la masă în cealaltă parte a camerei. În următoarele versuri, paharnicul prezintă bucătăreasa prin codificarea unei serii de evenimente care jalonează drumul spre căsătorie:

Zî-mi ceteraş un ptic mnie
Am un leac de vesălie
La oameni de omenie.
Faceţi-mni un drum de ţară
. . . .
Că noi zinim de az-vară.
Noi de az-vară am plecat
Că zinim de la Arad.
Dac-am gătat de lucrat
Şî grîu de săcerat
C-am ştiut că-i nuntă-n sat.
Faceţi-ne drumul bun
Că zinim de la Crăciun.
Că noi am plecat de atunci
Pă vineri am fost în Cluj.
Şî-am zinit cîtilin tare
Sîmbăt-am fo în Baie Mare.
Şî-am zinit cîtilinaş
Duminică am fo în oraş
Vrem să merem la nănaş.
Cu un ptic de băutură
Şî cu o leacă de friptură.
Uitaţi-vă nănaşi bine
Că şî socăciţa zine.
Cu zadie sufolcată
Şî cu găina-nstruţată.
Nănaşu şî mnirele
Scoateţi portofelele
Şî plătiţi găinile.

Paharnicul îi cere *ceteraşului*, viorístul întîi, să cînte pentru el, pentru că e fericit. El cere să se facă drum pentru el şi însoţitorii lui, adică să li se facă loc de trecere prin încăperea aglomerată. Acesta este de asemenea un joc de cuvinte pe tema „drum de ţară" (*ţară* fiind cuvîntul pentru statul-naţiune, dar şi pentru zona rurală). Menţiunea că au călătorit încă din vară face aluzie la noţiunea clişeu după care idilele înfloresc vara, în special pe

timpul muncii în aer liber, iar calea dragostei care înmugureşte conduce de obicei la căsătorie. În vreme ce trimiterile la povestea de dragoste sînt doar aluzive, condiţiile contemporane care au modificat ritmul vieţii satului sînt descrise clar. Calea dragostei este şi calea drumului înapoi la Ieud. Paharnicul susţine că ei vin tocmai de la Arad, oraş unde mulţi ieudeni lucrează în echipele din cooperativele agricole, practică foarte lucrativă dar şi obositoare. După ce-şi termină treaba (de pildă, seceratul), tinerii îşi iau plata şi se întorc în sat; de obicei, momentul coincide cu o situaţie rituală. Paharnicul cere un drum bun pentru că ei sînt pe drum înainte de Crăciun, iar drumurile de ţară sînt nesigure iarna. Crăciunul marchează şi începutul sezonului de iarnă al nunţilor; după sărbători, au loc logodnele. De aceea, se presupune că mirele şi mireasa s-au îndrăgostit în timpul verii, s-au logodit după Crăciun şi în curînd îşi vor încheia drumul către viaţa de familie. Paharnicul descrie drumul de la Arad – prin Cluj, Baia Mare, capitala administrativă a Maramureşului şi apoi Sighetu Marmaţiei. De obicei, oamenii se întorc acasă după sezonul de muncă, încărcaţi cu provizii, bani şi cadouri; paharnicul afirmă că ei vor să ofere naşilor băutură şi carne friptă. Alcoolul semnifică sărbătorirea unui tîrg încheiat; carnea friptă se referă la mireasă (găina friptă). Apoi oraţia devine abstractă. Paharnicul anunţă sosirea bucătăresii cu găina. Şorţul suflecat este un simbol răspîndit pentru ispita sexuală, anume sexualitatea miresei, cea pe care mirele o cumpără, prin intermediul naşului. Şi despre aceasta este vorba în *Horea găinii*.

Dinspre bucătărie, socăciţa îşi anunţă sosirea către muzicanţi:

Zî măi ceteraş cu drag
Să mă pot sui pă prag.
Zî măi ceteraş cu dor
Di pă prag să mă cobor.

Dragostea şi dorinţa ajută femeia să treacă un prag – părăsirea mamei şi alăturarea de mama-soacră; dragostea şi dorinţa reduc ezitările. Bucătăresa înaintează lent, cu găina pe un blid ţinut deasupra capului, astfel ca toată lumea să o poată vedea. Găina, ca reprezentare iconică a miresei, nu este aleasă în mod arbitrar; ea reprezintă o asociaţie metonimică cu domeniul economicului. Păsările – îngrijirea, gătitul, vînzarea – cad în responsabilitatea femeilor. Găinile sînt deosebit de preţioase în gospodărie, căci ouăle lor asigură atît hrană, cît şi venituri suplimentare (pentru a primi bunuri raţionalizate, ţăranii trebuie să dea la schimb un număr de ouă). La fel este şi cu mireasa. Similaritatea simbolică este recunoscută: „o mireasă-i ca o găină". Este demn de semnalat că atît cununa miresei, cît şi găina sînt jucate şi cîntate în modalităţi similare. Ele etalează virginitatea miresei.

Bucătăreasa laudă virtuţile „găinii" sale, incluzîndu-le în prezentarea mărfii pe acelea care sînt cele mai de dorit la o mireasă:

Găina i bună tare
I-am dat bine de mîncare.
Găina i grasă tare
Cu slănină pă stinare.

Cu alte cuvinte, mireasa e o femeie bună, bine hrănită şi sănătoasă. În Maramureş există o preferinţă pentru femeile *grase şî frumoase*. Mai mare

înseamnă mai bun şi o rezistenţă sporită la muncă şi la creşterea copiilor. Constituţia fetei este întotdeauna scrutată cu atenţie înaintea căsătoriei. Laudele bucătăresei continuă:

Găina i bine gătată
Şî de nuntă înstruţată.
Găina i bine tomnită
Şî de nuntă-i pregătită.

Aceste versuri pot fi comparate cu următoarele, cîntate sau strigate în timpul îmbrăcării miresei:

Mniresucă mîndră ieşti
N-ai oglindă să te vezi.
Să te vezi cum ieşti gătată
Nu îi mai si supărată.

sau:

Ai mai sta la mă-tă fată
Şî ai si nemăritată.

Mireasa şi găina sînt echivalate simbolic: virginele se pregătesc pentru sacrificarea sexuală şi responsabilităţile căsniciei, ambele valorizate pozitiv sau negativ, aceasta fiind la latitudinea socăciţei.

În acest moment, naşa poate striga:

Nu ştiu găină-i ori raţă
Nu să vede din verdeaţă.

Naşa sugerează că virtuţile găinii nu trebuie judecate numai după ce se vede. Virginitatea miresei-găină este crucială pentru susţinerea normelor sociale şi bunăstarea comunităţii (vezi Musset, 1981, 64-67). Regulile de etichetă sexuală asigură menţinerea unor relaţii paşnice între femei. Deşi se admite că bărbaţii sînt mai promiscui, femeile cred că ele însele sînt promotoarele corupţiei sexuale, care duce la neînţelegeri sociale. Naşul continuă:

Nu ştiu cum i găina
Nici-i siartă nici-i friptă
Numa' o leacă cîrcălită.

Alte strigături despre frigere susţin că femeile nu pot să meargă la pădure pentru că este un spaţiu rezervat bărbaţilor, femeile fiind atacate sexual de pădurari. În ultimă instanţă, discuţia este despre sexualitate. Astfel, în apărarea onoarei familiei sale, bucătăreasa poate răspunde:

Da nu-i friptă găina
Că pădurile-s departe
N-am avut lemne uscate.
Păduraru-i tare rău
Şî ne spune la bdirău
Şî fă bine şi-i-ierta
De nu-i friptă găina.
C-am fript-o cum am putut
Că unsoare n-am avut.
Amu-i lume de năcaz
Pune unsoarea pă obraz.
Şi ieu am pus-o pă obraz
Că să siu la drăguţi drag.

Acest grupaj de versuri foloseşte tema pregătirii găinii ca pretext pentru a comenta schimbările survenite o dată cu modernizarea adusă de statul comunist. Motivul deriziunii este dificultatea garantării calităţii găinii. O dată cu extinderea urbanizării şi a navetismului, reţelele sociale au fost extinse dincolo de graniţele familiare; nu este uşor să afli fapte despre familia unui potenţial partener de cuplu. Socăciţa dezvoltă această temă; găina nu este atît de bine friptă cum ar fi putut fi, pentru că bucătăreasa nu a avut tot ce-i trebuia ca să o pregătească. Naţionalizarea pădurilor a retezat accesul la sursele vitale de lemn pentru construcţii, încălzire şi pregătirea hranei. Astăzi, lemnul poate fi cumpărat doar în zilele anume desemnate. Dacă cineva este prins de pădurar luînd lemne din pădure, infracţiunea este imediat raportată. Lucrurile nu mai sînt la fel de accesibile ca pe vremuri. Bucătăresei i-a mai lipsit şi grăsimea de gătit; nici aceasta nu este uşor de obţinut. Ea mai adaugă că acum femeile folosesc unsoarea ca să şi-o întindă pe faţă (cremele); este o referire la reputaţia de odinioară a moroşencelor pentru înfăţişarea lor sănătoasă. Moda de azi e respinsă; femeile sulimenite sînt acuzate de bătrîni că sînt uşoare. Ultimul vers îndepărtează dublul înţeles. E vorba doar de a plăcea iubitului.

Apoi socăciţa sugerează că ar fi bine ca cele două femei să înceapă tîrguiala:

Hai nănaşă de gînde
Şî cu mine tîrguie.
Şî m-ascultă ce ţi-oi spune
Ieu mai las dumneată pune.
Că tîrgu n-are mînie
Ieu mai las dumneată-mbdie.

Naşa poate face oferta:

Ieu ţi-oi da vreo zăce lei
Şî ţi cumpăra ciurcei.
Ieu ţi-oi da vreo zăce zloţi
Şî ţi cumpăra chiloţi.

Cerceii sînt de podoabă; chiloţii aduc în discuţie elementul sexual, sugerînd că sexul trebuie ascuns. Prin aluzii, naşa pune la îndoială comportamentul socăciţei. O fată poate fi discreditată prin comportamentul mamei (şi invers). O socăciţă inteligentă nu va permite ca astfel de insinuări să rămînă nesancţionate:

Chiloţi mni-o cumpăra bărbatu
Nu trebe să-mni ieie satu.

Bărbatul ei are drepturi exclusive asupra sexualităţii sale; acesta este un precept fundamental al căsătoriei.

Pînă recent, femeile nu purtau chiloţi, cu excepţia lunilor de iarnă, cînd purtau nişte pantalonaşi flauşaţi. Femeile în vîrstă evită şi acum să-i folosească: „numai stau în cale, mai ales vara cînd lucrezi la cîmp. Cum să-ţi dai drumul fără să se vadă? Înainte trebuia doar să stai cu picioarele desfăcute". Se consideră că nevoia de a acoperi intenţionat organele sexuale reflectă decăderea morală sau neglijarea curăţeniei, mai ales în cazul cracilor din ce în ce mai scurţi. O naşă a folosit prilejul de a o tachina pe socăciţă, care nu a dat destulă atenţie purtării sale în public. Afirmînd că îi va da bani pentru izmănuţe, explica de ce:

Socăciţă de la oale
Cînd te duci în ptiaţa mare
Trage-ţi sumna pă pticioare
Să nu iei amendă mare.
Că tu în ptiaţă cînd te-ai dus
Ţ-ai lăsat sumna în sus.
Miliţianu cînd s-o dus
Iel la tine s-o uitat
Şî ti-o văzut cum ai stat
Şî-atuncea ti-o amendat.
Ieu găina oi cumpăra
Mulţi bani pă ie nu ţi-oi da.
Ţi-aş da numa de chiloţi
Chiloţi să-i iei pă tine
Să nu faci poftă la nime.

Bucătăreasa fusese la piaţă în Sighetu Marmaţiei şi, aplecîndu-se cu picioarele desfăcute, organele genitale ajunseseră la vedere. Într-adevăr, miliţianul a amendat-o. Naşa a profitat de acest episod stînjenitor, bătîndu-şi joc de socăciţă printre prieteni şi rude. După cum am menţionat mai sus, acţiunile mamei afectează receptarea publică a fiicei; acest incident a fost suficient pentru a justifica scăderea ofertei pentru găină şi nu a fost contestat. „Tîrgoveţii" manipulează frecvent unele teme generale pentru a insulta sau critica pe cineva. Unul dintre ţelurile duelului verbal este să-l laşi pe celălalt fără glas, *cu gura căscată*. În cazul de mai sus, naşa a reuşit să o facă.

Tocmeala la preţ poate să mai continue o vreme. Naşa poate spune:

Ieu ţi-oi da douăzăci şî cinci
Şî ţi-i cumpara optinci.

Iar socăciţa răspunde:

Ieu optincă nu prea port
Că nu cîntă cînd eu gioc.
Foie verde din cărare
Să-mni dăi bani să-mni ieu sandale
Cînd oi mere la plimbare.
Ca să vadă orişicare
Ce-o făcut nănaşa mare.
Şî să-mni dai o sută două
Că să-mni cumpăr cizme nouă.
Tare mîndru m-oi tomni
Cu nănaşu m-oi ibdi.

Naşa oferă socăciţei bani să-şi cumpere sandale noi, dar aceasta respinge imediat oferta, căci sandalele cu toc jos nu fac zgomot în timpul dansului. Portul *opincilor* ţine de trecut. Socăciţa vrea sandale „de oraş", astfel încît să poată fi elegantă cînd iese la plimbare; persoanele nemăritate flirtează în timpul promenadelor şi la dans. Socăciţa, o femeie măritată, introduce elementele de bază ale flirtului pentru a sublinia flirtul sexual, implicit în mariaj. Construcţia paralelă a textului sugerează că naşa, cumpărîndu-i finei lucruri (şi dominînd-o astfel), îşi dă bărbatul altcuiva (socăciţei). Preţul pentru fină este soţul. Cu banii de pe vînzare, socăciţa cumpără cizme noi şi îl seduce pe naş.

Socăciţa poate da din nou tonul:

Preţu la găină-i pus
Tăt de o sută-n sus.
Că ieftină nu ţi-oi da
C-amu s-o scumtit carnea.

Socăciţa se bazează pe înţelesul simbolic al miresei, de „carne” sexuală, pentru a critica creşterea preţului la carne şi la alte alimente de bază.

Respectînd strategia generală a tocmelii de piaţă, naşa încearcă să coboare preţul prin descoperirea de noi defecte:

Frunză verde a rugului
Astă nu-i găină-i pui.
Găina i cît o cioară
Şî-mni cere bani de o moară.

Cedînd puţin, socăciţa e de acord:

Nu ţi-oi cere mare plată
Numa pă nănaşu-o dată.

Anticiparea pierderii virginităţii miresei la sfîrşitul nunţii aduce la suprafaţă tensiuni sexuale altfel nemenţionate. În *Horea găinii* sînt explorate codurile care guvernează sexul şi sexualitatea. Sub protecţia ritualului, strigăturile schimbate între cele două femei devin din ce în ce mai sugestive. Versurile sînt în mod obligatoriu glumeţe, gluma fiind un vehicol convenabil pentru a da glas unor stări a căror normalitate este de supresie, dacă nu de reprimare. Femeia, persoana care ispiteşte, reprezentată de socăciţă, tachinează:

De-acasă cînd am plecat
Doamne multe m-o mîncat.
Şî m-am lozit la un pticior
. . . .
Nănaşule de nu mă crezi
Rădică sumnă şî vezi.

Dar cuviinţa prevalează, căci ea avertizează:

Nănaşule si cuminte
Nu rădică dinainte.

Ridicarea poalelor din faţă i-ar da în vileag sexul, ceea ce, din cuviinţă, nu se face.

Horea găinii validează public virginitatea miresei, căci onoarea mirelui se bazează pe condiţia ei imaculată. Ca în orice situaţie de negociere, există întotdeauna teama de a fi înşelat[26]. Astfel că nu e surprinzător că în strigăturile referitoare la sex, infidelitatea este o preocupare constantă. Adeseori, aceste strigături îl au destinatar pe naş:

Hai nănaşule-n grădina
Şî-om pune preţ la găină.
Şî nuntaşii nu ni-or-şti
Că cu cît ni-om tîrgui.
Da nănaşule ce ni-om fa?
Că-i aicea nănaşa
Şî tare s-a supara.
Nănaşa i frumuşe
Da mai dulce-i gura me.

Nănaşu multe ibdeşte
Şî nănaşa nu priveşte.
Ieu găina ţi oi da
Da numa dacă mni-i săruta.
Hai în şura cu iarba
Şî mni plăti găina.

Socăciţa propune nănaşului să meargă afară şi să facă tîrgul (de obicei oamenii discută afacerile personale afară; să ne amintim relatarea celui care merge să ceară mîna miresei). Socăciţa urmăreşte să fie recompensată sexual. Desigur, femeia este cea care seduce; bărbatul, pur şi simplu nu poate rezista. Relaţia dintre sex, femei, păcat şi rău este evidentă. Sexul ca mijloc de plată evocă prostituţia şi ambivalenţa complexului mamă-prostituată: socăciţa este atît mamă hrănitoare, cît şi femeie lipsită de scrupule; ea este cea care oferă hrană şi sex, care este mamă şi soacră.

Aceste strigături devin adeseori neruşinate, chiar pornografice, spre hazul tuturor. Florile sînt în principal simbolul virginităţii; găina este un simbol multivalent al sexualităţii miresei virgine, dar este şi simbolul organelor genitale femeieşti:

Am găină huhuietă
Şi-i întisă subt lăcată.
Adă teia s-o descui
Să o dau nănaşului.

Păsările trebuie jumulite înainte să poată fi gătite şi mîncate. Socăciţa anunţă că are o găină de oferit nănaşului; aceasta este gata, îi trebuie doar cheia ca să i-o poată da. Strigătura, aparent inocentă, se referă la sexualitatea fizică a miresei; ea va trebui să-şi piardă virginitatea. Lacătul aminteşte centura de castitate.

Că să puşte găina?
S-o puşte-ntre pticioare
C-acolo-i carnea mai moale.

Evident, găina trebuie mai întîi omorîtă (din nou, relaţia dintre căsătorie şi moarte). Împuşcarea şi înjunghierea sînt adeseori folosite pentru a exprima mişcarea penisului înainte şi înapoi; locul acţiunii nu lasă nici o îndoială asupra naturii sexuale a discuţiei.

Versurile următoare sînt o descriere şi mai explicită a găinii ca simbol pentru organele sexuale ale femeii[27]:

Socăciţa cu chiloţi
Ţi-i găina tătă floci.
În ţîpă chiloţii gios
Şî o curăţă frumos.
Rădîcă sus rotiţa
Şî curăţe găina.

Naşul extinde această ofertă şi asupra socăciţei. El este un domn şi va „jumuli" găina pentru ea. El va face treabă bună; adică o va satisface.

„Găina", sau femeia pregătită sexual, este ispititoare pentru naş (şi pentru orice bărbat) şi multe versuri exprimă această condiţie naturală:

Vai săracu nănaşu
Că i-am adus găina.
I-am adus-o-n ptele goală

La nănaş am făcut boală.
Nănaşu-i om cuminte
Pune şurţ pă dinainte.

Adică îşi ascunde erecţia. Tonul zeflemitor al acestei strigături produce multă veselie:

Găina-i cu nouă ouă
Nănaşu-i numa cu două.
Şî alea nu-s de găină
Că-s ouă cu rădăcină.
Cine şti bine-ai gîcit
Gîndeşti că le-ai tipăit.

Aceste versuri indică o cunoaştere practică a organelor sexuale ale bărbatului şi femeii. Mirele pune stăpînire pe sexualitatea miresei, care apoi poate produce multe „ouă" (copii). „Ouăle" mirelui sînt înrădăcinate, fixe (testicule). Implicită în text este înţelegerea patriliniarităţii şi patriarhatului: femeile produc copii pentru continuitatea familiei soţului.

Cunoaşterea sexuală este dobîndită prin experienţă. În textul precedent, versurile utilizează informaţii anatomice generale pentru a inocula stînjeneală în ascultător: oamenilor nu trebuie să le stea gîndul la sex. Astfel, sugestia trimite către comportamentul păcătos. Similar, cînd socăciţa îi propune naşului să iasă afară, ea îl previne că nu trebuie să fie auziţi, pentru că se angajează într-un comportament adulterin:

Hai nănaşule-n grădină
Şî-om pune preţ la găina.
Hai în şura cu iarba
Şî mni plăti găina.
Numa nu o tipăi
Găina s-a cîrcăi
Şî or auzi oamenii.

Durata tîrguielii depinde de capacitatea creativă a femeilor şi de ambianţa generală. Dacă socăciţa este bună de gură, mulţimea este deosebit de entuziastă. În calitate de vînzătoare, ea trebuie să vorbească cel mai mult. În final, ea se roagă:

Placă nănaşă şî ie
Găina din mîna me.

Naşa răspunde politicos:

Ieu ţi-oi da vreo tri griţari
Nănaşu-i cu sălar.
Noi găina vi-om lua
Şî pă ie plată v-om da.

Naşa se mîndreşte cu posibilitatea ei de a cumpăra găina – soţul ei este un om modern; are salariu. Socăciţa poate profita de acest moment de fudulie:

Hai nănaş nu te scumpti
Că n-ai atîţa coptii.
Că ai numa un fecior
Şî li-i face profesor.

Pentru că naşii au bani (motiv pentru care, parţial, au şi fost rugaţi să fie rude rituale), naşul nu trebuie să fie strîns la pungă. În ciuda costului

crescut al vieţii, acest om „modern" nu are aceleaşi obligaţii financiare ca majoritatea „ţăranilor". Familia modernă nu are decît unul sau doi copii; familia ţărănească „tradiţională" are mulţi copii de hrănit. Acest naş modern nu are decît un copil, şi acela băiat (conform tradiţiei), care va fi capabil să-şi construiască o viaţă pentru sine.

Naşa primeşte găina şi plăteşte socăciţei. (Inflaţia a crescut plata rituală la echivalentul a circa 9 dolari. Aceşti bani vor fi păstraţi de socăciţă. Nu există nunţi cu dar în Maramureş.)

După ce socăciţa e plătită, ea flutură bancnota, astfel încît toată lumea să o vadă. Ea proclamă cu mîndrie:

Uitaţi-vă măi nuntaşi
Cîţi bani are un nănaş.
Cu banii di pă găină
Poţi trăi o săptămînă.
Că nu-i lumea ca-nainte
Pă bani să cumperi pemînte.
C-amu-n lume-i mai uşor
Vreau să-mni ieu televisor.

Consumerismul evident stimulează inovaţia poetică. Socăciţa glumeşte, declarînd că se poate descurca o săptămînă întreagă datorită preţului crescut al „găinilor"; creşterea costului vieţii a făcut ca puiul să devină o prezenţă mai puţin frecventă la mesele obişnuite. Înainte de cooperativizare, banii erau folosiţi pentru a achiziţiona pămînt, dar în urma schimbării drepturilor de proprietate, oamenii nu mai au pămînt de lucrat, aşa că dispun de ceva mai mult timp liber – ca să privească la televizor (am făcut această înregistrare la o nuntă din 1979). Înainte, o femeie s-ar fi lăudat cu cumpărarea unei perechi noi de ghete pe care să le poarte la hora duminicală, forma tradiţională de distracţie.

Mai recent (în 1985), o socăciţă se fălea cu elementul situat pe primul loc la acea dată pe lista dorinţelor sale:

Cu bani di pă o găină
Mni-oi cumpăra o măşînă.
O măşînă Dacia
Cu ie să mă pot căra.
Cu mîndru alăturea
C-amu mni-i dragă lumea.
Că nu mni-i hie de nimnică
Numă o măşînă mnică.

(În ultimii ani, numărul familiilor posesoare de maşini a crescut semnificativ, în special la oraş)[28].

Cînd găina ajunge pe masă, în faţa naşilor, socăciţa poate „boci" pierderea găinii (o parodie parţială a obiceiurilor de înmormîntare):

Săraca găina mea
Rău îmi pare după ie.
Ieri ierai pă după şură
Azî ieşti cu ţîgare-n gură.

În aceste versuri, socăciţa parodiază stilul bocetelor funerare. Ea îşi exprimă simpatia pentru „decedată". Cu o zi înainte, „găina" umbla liberă prin curte. Acum „găina" se află în lumea celor activi sexual. De fapt, găina

decorată vine cu ţigară în gură. Pare a fi o glumă sexuală, pe care toată lumea o apreciază (în orice caz, miresele vorbesc despre stînjeneala lor extremă; toată lumea ştie că după nuntă mireasa se va culca cu soţul ei şi, puţin mai tîrziu, pîntecul îi va deveni proeminent – dacă totul merge bine. Multe femei afirmă că abia după naşterea primului copil se simt mai în largul lor la auzul acestor afirmaţii).

Socăciţa îşi continuă „bocetul":

Focu-o bată găina.
Bine c-am scăpat de ie.
Asară pîngă vălcea
Trăge un căţel de ie.

Terminînd cu vînzarea, socăciţa se făleşte acum cu îndemînarea ei de vînzătoare. Ea dezvăluie faptul că „găina" nu a fost chiar atît de inocentă. Înşelăciunea sexuală este o preocupare constantă, subliniată de teama de a fi înşelat specifică negoţului. Onoarea pare să se bazeze pe agilitatea verbală. Naşa neagă dezvăluirile socăciţei:

Pentr-un păhar de la masă
Mni-ai vîndut găină grasă.

Naşa toastează în cinstea socăciţei, pentru a-i fi livrat o găină aşa de grasă – „grasă şi frumoasă", preferinţa moroşenilor; graviditatea este şi ea implicată. Apoi descrie locul găinii în propria-i familie:

Aripa-i a mnirelui
Clonţu-a ceteraşului.
Da la mnireasă ce rămîne
Şti-oa mnirele mai bine.

„Găina" este pe cale de a fi consumată[29].

În cele din urmă, socăciţa poate întreba:

Unde i a mneu bărbat?
Să-i arăt ce-am cîştigat.

Naşul poate răspunde cu prefăcătorie:

Pă bărbat l-ai îmbătat
Că să sie angajat
Să nu sie cu mine-n sat.

Naşul reintroduce tema sexuală şi duplicitatea sexuală a socăciţei. În mod deliberat ea s-a asigurat că soţul ei e beat, astfel încît să se bucure în voie de naş, amantul ei. Evident, femeile sînt de o şiretenie diavolească.

În aproape toate vesurile de mai sus, „mama" miresei acţionează ca o seducătoare neruşinată; naşa mirelui reinstituie ordinea. Fidelă tradiţiei, partea femeii (familia miresei) este nevirtuoasă; cea a bărbatului, virtuoasă (chiar şi femeile din ea); acest raport mai subliniază şi relaţia idealizată superior-inferior dintre cei care iau femeia şi cei care o dau. Căsătoria este necesară pentru continuarea ordinii morale. Şi aşa va şi fi. În final, sînt reinstaurate normele şi valorile tradiţionale. Spre uşurarea tuturor, preceptele religioase şi morale sînt reafirmate; ordinea socio-culturală este sărbătorită.

De obicei, ultimul cuvînt este acordat socăciţei:

Hai bărbate la bufet
C-amu-am bani să mă îmbăt.
N-am fo bată niciodată
Nici fată nici măritată.
Da amu m-oi îmbăta
Că mni-am vîndut găina.

Socăciţa ignoră remarcile insinuante ale naşului la adresa „onoarei" sale. Ea se opune şi îşi invită soţul la o băutură zdravănă (este o circumstanţă rară în care soţia e determinată să-şi încurajeze soţul să bea pînă la ebrietate; în astfel de situaţii, bărbaţii au tendinţa să-şi bată nevestele). Femeia declară că şi ea va „cinsti" îmbătîndu-se împreună cu el. Ea ar urma să-şi înece în băutură vina şi supărarea de a-şi fi „vîndut" fiica.

Cererea mniresii şi *Horea găinii* dramatizează public procesul de luare în posesie a femeii de către bărbat. Hora găinii prezintă aspectele sexuale ale aproprierii. În aceste scenarii este inclusă chintesenţa normativă a naturii şi dimensiunilor relaţiilor sociale şi sexuale – diviziunea muncii (vînătoarea şi pădurea sînt domenii masculine; casa şi grădina, feminine). Tranzacţia publică din Horea găinii finalizează public schimbarea de statut şi de apartenenţă domestică a miresei. Feminitatea presupune sexul, un subiect discutat fără perdea prin strigături, pentru a o iniţia pe mireasă şi pentru a-i încorpora pe proaspeţii miri universului cuplurilor căsătorite. Schimbările din cadrul structurii gospodăriilor sînt astfel semnalate şi demarcate simbolic.

Toasturile

La sfîrşitul mesei care celebrează vînzarea găinii, mirele şi alaiul său însoţesc mireasa la noua casă. Este pentru prima dată pe durata ritualurilor de cununie cînd mireasa merge la casa mirelui; acest eveniment marchează începutul secvenţei încorporative a ritului. O dată intraţi în curte, unul dintre nuntaşi se adresează mamei mirelui, chemînd-o afară:

Hai ăfară socră mare
Că v-aducem ajutoare.
. . . .
Bucură-te soacră mare
Că-ţi vine chieptenătoare.
Să te chieptene pe capu
Cu două lemne de fagu.
(Marian, 1890, 631)

Invitaţia adresată mamei mirelui poate fi privită ca un anunţ politicos că i-a fost adusă nora şi că aceasta, desigur, îi va servi soacrei ca ajutor. Strigăturile pot fi şi caustice, dînd glas complexităţii relaţiilor. Mamei soacre i se spune să se bucure de norocul dat peste ea, de a-i veni cineva care să o ajute. De obicei, versurile menţionează că nora o va ajuta să-şi îngrijească părul, o sarcină neplăcută, presupunînd îndepărtarea păduchilor şi împletitul. Resentimentul miresei în legătură cu poziţia ei subordonată este diminuat de glumă, spunîndu-i-se că va pieptăna părul soacrei cu două beţe (cu două bîte în unele variante) mai degrabă decît cu piepteni. Cu alte cuvinte, ea mai curînd îi va da peste cap soacrei, scăpînd astfel de ea (şi nu numai de păduchi). Fagul din strigătură este un lemn asociat cu sufletele morţilor.

Soacra iese afară şi stă în picioare pe treptele de la intrare (la fel ca bucătăreasa la casa miresei cînd urase bun-venit musafirilor după ceremonia de la biserică). Soacra poate să ureze şi ea bun-venit oaspeţilor:

Să trăieşti ca mîndră ieşti
Cu gura bine grăieşti
Ieşti mîndră şî de-omenie
Tumnai cum îmi place mnie.
Frunză verde verdice
Să trăia noruca me.
De-a si mîndră şî cumnite
Cu tăte a si înainte.

Soacra îşi laudă nora cu procedee tradiţionale: e frumoasă, este la locul ei (nu vorbeşte prea mult), este de treabă. Îi urează viaţă lungă (verdele este culoarea vieţii şi a creşterii) şi menţionează că atîta vreme cît noruca (formă diminutivală) ei cea dragă va face aşa cum vrea ea, totul o să fie bine (dacă ceea ce-i va cere va fi imposibil, nora s-ar putea să fie pusă în situaţia de a-i da peste cap, aşa cum se sugerează în versurile precedente).

Soacra ţine pe braţe doi colaci şi două sticle de horincă, pe care le dă nurorii. Toată lumea urmăreşte cu atenţie să vadă dacă soacra îşi sărută nora pe obraz. Dacă nu o face, augurii nu sînt prea buni pentru noră.

Oferirea colacilor şi a ţuicii este ultimul dar ritual de pominoc. Primul stabilise o relaţie rituală între două familii; cel de-al doilea recunoaşte afinitatea dintre mire şi mama miresei. Darul iniţial constă în schimburi reciproce şi echivalente între cei care oferă şi cei care cumpără mireasa; celelalte două sînt unidirecţionale, incluzînd ceea ce va fi dramatizat în secvenţa rituală ce urmează. Astfel, în *Cererea mniresii*, mama (cea care oferă mireasa) îşi salută ginerele, venit să-i ia fata. În continuare, mama mirelui (cea care primeşte mireasa) îşi salută nora care i-a fost dată. Ordinea acestor schimburi exemplifică structura ierarhică a relaţiilor stratificate după vîrstă şi sex (discutată în capitolul I), rezultate în urma căsătoriei:

Cei care iau mireasa (statut superior)	*Cei care dau mireasa* (statut inferior)
familia mirelui	familia miresei
mirele	mama miresei
mama mirelui	mireasa

Apoi, mireasa, mirele şi alaiul mirelui intră în casă şi iau loc la mese. Se dă un alt ospăţ, de data aceasta în cinstea sosirii miresei (la multe nunţi, este repetată *Horea găinii*, pentru amuzamentul celor care nu au urmărit-o la casa miresei. În acest caz, socăciţa este bucătăreasa mirelui. *Horea găinii* este reluată numai pentru amuzament). Pe parcursul mesei, nuntaşii continuă sărbătorirea căsătoriei, prin strigături şi toasturi în cinstea miresei.

Strigăturile tind să se concentreze asupra unor teme ca bătrîneţea (pusă în evidenţă de căsătorie şi responsabilităţile pe care aceasta le iniţiază), băutul, dragostea, rudenia şi cinstea (vezi Karnoouh, 1983 a). Toate aceste faţete ale vieţii sînt centrale sărbătoririi unei căsătorii. Următoarea strigătură se referă la înaintarea în vîrstă:

Cînd ieram mai tînerel
Ieu mîncam carne de mniel
Şî sărutam frumuşel.
Şî-amu dac-am bătrînit
Ieu mînînc carne de capră
Şî sărut gură de babă.

Versurile deplîng schimbările sociale şi biologice care survin pe măsură ce îmbătrîneşti. Construcţia paralelă opune tinereţea şi bătrîneţea. Mielul este asociat animalelor tinere şi fetelor virgine; capra este asociată cu vîrsta înaintată şi femeia bătrînă. Privilegiile tinereţii fac loc limitelor vîrstei înaintate:

Bătrîneţe haine grele
Rău mă tem c-oi cădea-n iele.
Cîtilin pă drum mă duc
Bătrîneţele m-agiung.
Bătrîneţe haine rele
Rău mă tem c-oi cădea-n iele.
Aşă mă trec din viaţă
Ca roua de dimineaţă.
Aşă mă trec din lumuţă
Ca şî roua di pă frunză.

Stadiile ciclului vieţii sînt marcate vizual de schimbările de culoare şi stil în ţinută (vezi Bogatyrev, 1971). Astfel, vîrsta înaintată utilizează un anumit set vestimentar. În special la femei, căsătoria modifică vestimentaţia şi permite determinarea vîrstei oricui. Oricît de lent ar înainta cineva pe drumul vieţii (drumul fiind metafora obişnuită pentru schimbarea de statut: de la necăsătorit la căsătorit, de la tînăr la bătrîn, de la viaţă la moarte), bătrîneţea soseşte oricum. În ultimă instanţă, viaţa şi tinereţea sînt trecătoare ca roua, care se evaporă atît de repede. După obicei, ciclul vieţii este comparat cu ciclul naturii. Tinereţea este doar o etapă, iar pierderea ei este vrednică de plîns:

Săracă tinereţe
Nu ştiu ce-am făcut cu ie.
Că pă bani nu o-am vîndut
Nici în crîşmă n-o-am băut.
Şî-aş da bani şî-aş teltui
Tînără de-aş putea si.

În general, oamenii pierd o posesiune pentru că au vîndut-o sau, în cazul bărbaţilor, pentru că au „băut-o". Există un element de control sau responsabilitate personală în pierderea proprietăţii. Dar pierderea tinereţii este dincolo de orice plan uman; este un proces natural ce nu poate fi manipulat nici măcar cu bani.

Băutul este creditat ca uşurînd durerea vieţii. Băutura moderată este panaceul pentru necazuri şi libaţie pentru dragoste şi prietenie.

Uiăguţa şî păharu
Stîmpără doru şî-amaru.

Oamenii beau din motive sociale, nu din motive de auto-distrugere – cel puţin în teorie:

Nu beu pălincă să mor
Numa cu cine mni-i dor.

Nu beu pălincă să zac
Numa cu cine mni-i drag.

În orice caz, se consideră că băutura face ca moartea să pară mai puţin dureroasă:

De-aş muri cînd oi si bat
Nu m-aş tare supăra.
Da mă tem c-oi muri treaz
M-a mînca mare năcaz.

Anulînd suferinţa fizică şi de conştiinţă, beţia poate fi benefică. Dar efectele dăunătoare ale băutului sînt recunoscute:

Şi ieu beau şî mîndru be
Cum om si noi gazde-aşe?
Ieu beau zin mîndra pălincă
Şî de noi n-a si nimnică.
Ieu beau zin mîndru be bere
Cum om strînge noi avere?

Şi aşa mai departe. Depăşeşte scopul lucrării de faţă prezentarea sutelor de strigături adunate în ani de muncă pe teren.

Cinstea este o temă preponderentă pe parcursul nunţii. Cineva *dă cinstea* altcuiva – miresei, mirelui, unei rude, naşilor – prin toasturi. Persoana care toastează şi cea care primeşte această onoare stau faţă în faţă, fiecare ţinînd un pahar sau o sticlă. După toast, care poate fi o simplă urare de viaţă lungă sau un text mai complex, cei doi ciocnesc, beau „o înghiţitură" şi apoi schimbă paharele (sau sticlele). Spun *la mulţi ani*, ciocnesc din nou, mai iau o gură şi îşi iau înapoi paharul (sticla). Toastul trebuie să fie *cu soţ* (în sens figurativ). Un toast pentru naşa care îşi însoţeşte copiii prin căsătorie şi botez poate suna astfel:

Să trăiască nănaşa
Că mni-i cinste cu dînsa.
Nănaşucă să trăieşti
Să cununi şî să botezi.

Onoarea şi ruşinea sînt preocupările centrale ale relaţiilor sociale şi ale chestiunilor de statut, aşa cum am văzut în *Cererea mniresii* şi *Horea găinii*. Într-un schimb improvizat de replici, o femeie tînără „discută" cu mama sa diferenţele de opinie legate de cei care fac curte folosindu-se de strigături, ambiguitatea situaţiei făcînd posibil dialogul:

Lasă-mă mămucă lasă
Să grăiesc cu cine-mni place
Că ruşine nu ţi-oi face.
Lasă-mă mămuca me
Să grăiesc cu care-oi vre
Că ruşine nu-i ave.

Fata o roagă pe mamă să o lase să flirteze cu un tînăr, promiţînd că onoarea (virginitatea) şi reputaţia ei vor rămîne intacte. Mama nu are încredere în asigurările pe care (cu toate bunele intenţii) tinereţea le dă împotriva dorinţei:

Dragu mamii ti-oi lăsa
Numa cînd ţi-a si vremea.

Dragu mamii este o expresie standard; în cazul acesta, există în ea o urmă de ameninţare.

Tînărul era şi el de faţă şi s-a alăturat „discuţiei":

Leagă mîndră cînele
Să nu saie pă mine
Cînd oi mere la tine.

Cele mai multe familii au cîini şi, deoarece aceştia sînt răi în majoritatea cazurilor, în curte se intră cu precauţie. Tînărul echivalează simbolic cîinele care muşcă cu mama fetei. Iubita răspunde:

Cînele ieu l-aş lega
Da nu mă lasă mămuca.

Răspunsul ei acceptă insulta, afirmînd ambiguu că mama nu o lasă să-l vadă. În acest fel, fiica îşi exprimă nemulţumirea, dar evită să riposteze la insulta mamei. Mama încheie conversaţia adresîndu-se tînărului:

Cînele nu l-oi lega
Pă tine l-oi amuţa
Diptce îmi zii la mîndra.

Autoritatea parentală trebuie respectată, iar onoarea fetei nu trebuie atinsă.

Strigăturile sînt o formă de comunicare conversaţională pe timpul sărbătorilor. Cel ce le strigă le poate lansa pentru el însuşi sau pentru cine se nimereşte să asculte, ori ca parte a unui dialog. Strigăturile pot fi executate şi în grup, asemeni unui cîntec. Mai multe conversaţii pot fi purtate în acelaşi timp. Dar, mai toţi se vor opri pentru a asculta toasturile adresate miresei, în special dacă ele sînt făcute de o rudă apropiată (care ar putea fi sarcastică) sau de cineva cunoscut ca fiind bun de gură. Desigur, nu doar cîteva toasturi sînt adresate miresei, ci majoritatea sînt în cinstea ei. Ea este sărbătorita. De obicei, bărbaţii închină în cinstea miresei sau a cuplului cu strigături nespecifice, legate de bucuria de a avea oaspeţi, urînd cuplului, naşilor şi tuturor celorlalţi noroc, viaţă lungă şi fericire. Preocuparea bărbaţilor este bunăstarea comunităţii. În public, bărbaţii reprezintă familiile individuale ca unităţi discrete nediferenţiate. Dar în interiorul gospodăriilor individuale, relaţiile sînt diferenţiate, iar femeile folosesc prilejul oferit de nuntă pentru a da glas acestei diferenţieri. Întrucît o căsătorie transferă o femeie de la o gospodărie la alta, condiţiile de limită puse în joc în timpul ritului de trecere produc breşe în graniţele dintre unităţile gospodăreşti discrete. În acest mod sînt înlăturate constrîngerile impuse zonei interne a privatismului.

Astfel, pe timpul nunţii, toasturile principale sînt cele adresate de femei – măritate şi nemăritate – miresei. Femeile ridică problemele intragospodăreşti la nivelul interesului comunitar. Toasturile lor reprezintă o formă de expresie catartică şi comunitară, care legitimează condiţia femeii, dar şi protestează împotriva ei. Astfel, spre deosebire de toasturile adresate de bărbaţi, toasturile femeilor sînt specifice: ele comunică miresei *exact cum o fost sau cum îi.* Pe tot parcursul ceremoniilor, mireasa se scaldă în lacrimi auzind care îi va fi soarta. Acest tip de toastare poate continua neîntrerupt, venind de la oricare dintre femei, timp de zece, cincisprezece minute.

Surorile sau prietenele nemăritate toastează în cinstea miresei cam în acelaşi fel în care o făcuseră atunci cînd „boceau" plecarea ei, în timpul îmbrăcării. Ele subliniază avantajele condiţiei de fecioară pe care mireasa a decis să o abandoneze:

Cînd ai fo la mă-ta-acasă
Tu ai mîncat numa mniere
Şî pă obraz puneai ruminele.
Şî amu mînînci căpşiuni
Şî pă obraz pălmi şi pumni.

Viaţa la mama acasă este dulce ca laptele şi mierea, în vreme ce între străini, viaţa devine spinoasă şi amară. Mireasa e mereu prevenită că soţul nu-i este frate, că mama-soacră nu-i este mamă şi că amîndoi o vor bate[30].

Decît măritată rău
Mai bine în copîrşeu
Ori fată pă traiul tău,
Că cum fac ieu aşă rămîne
Şî nu-mi porunceşte nime.

Este mai bine să fii nemăritată sau moartă decît prinsă într-o căsătorie proastă (se subînţelege că majoritatea sînt astfel). Fetele nemăritate rămîn virgine, adică... *fete.* Sexualitatea cere supunere faţă de pretenţiile unui soţ sau ale unei soacre. O fată nu este supusă unor astfel de constrîngeri; ea este liberă să facă ce-i place. Totuşi, aceasta este o percepţie idealizată. Fetele sînt mai libere, dar nu într-atît încît să poată merge cu cine vor şi cînd vor. (Femeile încă nemăritate la vîrsta de treizeci de ani trezesc milă; ele au o poziţie dificilă. Totuşi, una dintre ele mi s-a confesat pentru că eram „din aceeaşi categorie". Ea a recunoscut că nu a vrut să se mărite pentru că nu voia să dea seamă nimănui; iar la bătrîneţe, avea destui nepoţi şi nepoate care să-i poarte de grijă.)

Se consideră că strigăturile adresate de femeile măritate miresei au cea mai mare valoare didactică. Femeia care face strigătura se poate alătura cu plînsul ei celui al miresei, în timp ce dă glas durerii proprii şi a femeilor în general:

Săracile fetele
De-ar muri cu tătele
Să le-ngroape mamele.
Să le-ngroape dîntre flori
Să nu margă de nurori.
Să le-ngroape-ntre mălini
Să nu margă la străini.

Femeile măritate deplîng soarta fetelor care, în majoritatea cazurilor, o sfîrşesc la fel cum au sfîrşit-o şi ele şi cum o va sfîrşi mireasa pentru care închină. Prin măritiş, fetele trebuie să suporte poziţia de noră; ele trebuie să trăiască între străini şi nu între cei apropiaţi, în familiile părinteşti. O fată nemăritată care moare rămîne asociată, în lumea celor morţi, neamului ei; de aceea, unei fete îi este mai bine moartă printre ai ei decît vie printre străini.

O altă femeie enumeră regulile de bază ale comportamentului unei femei măritate:

Mniresucă draga me
Ascultă-mă dacă-i vre.

Unde-i mere nu şede
Că bărbatul nu ibde.
Că bărbatu-aşă ibde
Din pticoare să păşeşti
Din gură să nu grăieşti.
Din pticoare să mei tare
Din gură să nu sii mare.

Astfel, femeia îi atrage atenţia miresei, din experienţa ei proprie de căsătorie, că nevasta trebuie să-şi vadă de treabă şi să nu se angajeze în bîrfă fără rost.

Un toast mai lung îi arată miresei ce înseamnă măritişul, ce se va petrece cu ea de-acum încolo (deoarece femeia care recita toastul era admirată pentru creativitatea ei în materie de strigături, toată lumea a ascultat-o cu atenţie).

Mniresucă mnireasă
Ascultă-mă dacă-i vre.
Ce ţi-oi spune n-oi minţi
Da îi videa c-aşă a si.
Mnireasă cununa ta
Împletită mînînţel
Şî purtată puţinel.
Cununiţa ta ce verde
Cum te scoate dîntre fete
Şî te bagă-ntre neveste.
Mîndru-i numele nevastă
Da nu-i ca fată niciodată.
Oricît de bine ţi-a si
Nu-i mere şî nu-i zini.
Unde tu dragă-i dori
Că bărbatu ţi-a porunci.
Că bărbatu nu ţi-i frate
Să gîndeşti că nu te-a bate.
Nu te-a bate cu bota
Da te arde cu vorba
De te-a dure inima.
Mnireasă de bună samă
Dai cununa pă năframă.
Şî năframa-i tare gre
Tăte grijile îs subt ie.
N-ave grijă draga me
Că cu tăte facem aşe.
Că mnirele-i din neamul mneu
Ieu gîndesc că n-a si rău.
Mnireasă mnirele tău
Sie ca bărbatul mneu
Ş-apoi las să sie rău.
Că ieu de cînd m-am măritat
Nici o palmă nu mni-o dat.
Şî de cînd îs măritată
Nu m-o bătut niciodată
Bine-am trăit laolaltă.

Niciodată nu sînt utilizate apelativele personale, indiferent de natura textului. Toasturile, de exemplu, sînt îndreptate spre categoriile impersonale de „mireasă", „mire" sau „naş". Ritualul de nuntă nu este interesat de indivizi ca atare; el este normativ în cuprinderea sa. Ceea ce se petrece cu

o mireasă se va întîmpla şi cu următoarea; sistemul se autoreproduce. Versurile acestui toast sînt reproduse şi în timpul îmbrăcării miresei. Diferenţa constă doar în faptul că la *Gătata miresei*, colegele ei de generaţie nemăritate cîntă pentru a deplînge schimbarea de statut a prietenei lor şi despărţirea de ea; în toasturile în cinstea miresei, femeile măritate strigă pentru a mărturisi, din proprie experienţă, ceea ce se întîmplă miresei şi pentru a-i ura bun-venit în rîndurile lor.

Un toast din partea surorii mirelui adresat fratelui ei deplînge schimbarea statutului acestuia şi, de data aceasta, „despărţirea" de el.

Să trăieşti măi frate dulce
Înainte de-a te duce.
Să trăieşti mîndră ţi-i faţa
Mîndră-ţi sie şî viaţa.
Da un cuvînt te-aş ruga
Dacă de-aici îi pleca
Nici de noi tu nu uita.
Că ni-o fost dragă lumea
Pînă am fost la mama.
Că îi ave nevasta ta
Şî de surori îi uita.
Că îi ave a ta soţie
Şî cine să te mîngîie.

Sora îşi roagă fratele să nu o uite – cerere care este mai degrabă figurativă decît literală. În realitate, mirele nu pleacă din casa părintească; însă, întrucît se căsătoreşte, el stabileşte o nouă unitate familială, care nu include, în sens strict, familia părintească.

După ce au închinat pentru mireasă, femeile măritate oferă toasturi lungi şi mirelui. Ele manifestă empatie faţă de poziţia lui:

Măieran bociulios [*n.t.* înfloritor]
Să trăieşti mnire frumos.
Să trăieşti să ai noroc
Rălele să ardă-n foc.
Cîte tîrguri tîrguieşti
Şohan nu te celuieşti [înşeli]
Ca cînd te căsătoreşti.
Că vinzi boi şî cumperi cai
Că meri-n tîrg i iară-i dai
Cu de aiestă tăt să stai.
Măieran crescut în strat
Ţine-ţi bine ce-ai luat.

Versurile sînt similare cu cele strigate în timpul *Jocului steagului* şi *al cununii*. Mirele este avertizat că mariajul presupune o vînzare finală; este deosebit de orice altă situaţie similară. Mirelui i se spune să aibă grijă de cumpărătura pe care a făcut-o:

Uită-te măi mnire bine
Cine şede lîngă tine.
Şede o violă-nflorită
Să nu-o ţîi bănuită.
Astă vară la cosît
Mîndră floare ţi-ai găsît
Astă vară la săpat
Mîndră floare ţi-ai aflat.

Ai rupt-o şi-ai pus-o-n clop
Dumnezău dăie-ţi noroc.
Dacă-i duci-o străine
N-o ţine supărăţe.
De ar curge apă zin
Rău îi tînăr şî străin.
De ar curge apă lapte
Rău i tînăr şî departe.
Că sărăcuţa de ie
La voi a si străine
N-ave mamă cu ie.
Ieu te rog mnire pă tine
De asta ai grijă bine.
Că săraca-i tinere
Te rog ai bine grijă de ie.
De ţi-a greşi cîteodată
Sărută-o şî o iartă.
Da de nu îi şti-o cruţa
Floarea-ndată s-a usca.
Fetele-s ca florile
Toamnă cînd cad brumele.
Astăzi îi mîndră înflorită
Mîine vezi că-i veştejîtă.

Mirele este sfătuit de o femeie care ştie din proprie experienţă care este condiţia miresei. Alienarea acesteia este descrisă mişcător prin imagini ce o arată ca pe o străină, o floare ce se poate ofili. Nici un miracol (apa care se transformă în lapte sau vin) nu poate schimba dificultatea de a fi tînăr şi singur printre străini. Fără sprijinul mirelui în stabilirea unei relaţii, în special cu soacra, mireasa îşi va pierde vitalitatea şi va „muri". Numeroase toasturi atrag atenţia mirelui asupra „florii" de lîngă el, reamintindu-i că în casa lui ea nu va avea pe nimeni altcineva decît pe el.

În acest timp, mireasa plînge intens, pe măsură ce îşi află soarta. Femeia care închinase cu aceste versuri, fiind cauza stării emoţionale de care e cuprinsă mireasa, poate încerca să-i potolească nefericirea:

Mniresucă nu zdera
C-acoale-o fo zina ta
Că ţi-ai dat mîna cu badea.
Că ţi-ai dat mîna subt nuc
Şî ţi-ai luat ce ţi-o plăcut.

În aceste versuri, femeia îi reaminteşte miresei că ea a fost cea care a consimţit la căsătorie. Nimeni nu i-a spus să se îndrăgostească de el.

Sau femeia măritată îi poate ordona:

Taci mnireasă nu zdera!
Las să zdere celelalte
C-o rămas nemăritate.

În ciuda aspectelor negative ale vieţii de nevastă, fetele nemăritate aspiră la căsătorie. Orice judecată poate fi contrazisă, se pare, atunci cînd dragostea ia forma atracţiei sexuale. De aceea, mireasa ar trebui să-şi recunoască norocul; ea este acum măritată.

Sau femeia măritată îi poate sugera prin implicaţie că acum are şansa de a da frîu liber sexualităţii:

Mniresucă nu si nebună
Nu zdera după cunună.
Pune cununa în cui
Şî dă-i gura mîndrului
Că tătă huc îi a lui.

Simbolismul sexual este evident. Iar punerea cununii în cui trebuie pusă în contrast cu imaginea fetei tinere punîndu-şi cununa înapoi în cufăraş, în timpul *Cererii miresei.*

Venirea după mireasă

Ospăţul şi sărbătorirea generală continuă. Luni dimineaţa tîrziu (a treia zi de nuntă), lipsa de somn combinată cu excesele de mîncare şi băutură încep să-şi facă simţite efectele la mulţi dintre oaspeţi. Pentru a supravieţui toasturilor, mirele şi mireasa nu beau prea des conţinutul paharelor sau al sticlelor; ei ciocnesc doar politicos şi abia ating paharele cu buzele. Nunta este o corvoadă epuizantă pentru miri; nu se doarme aproape deloc, iar ei sînt mereu în picioare pentru a răspunde toasturilor care li se fac. Cu toate acestea, nunta este un moment special al vieţii lor şi va deveni o amintire mult îndrăgită.

Către 11 dimineaţa, soseşte vestea că alaiul de nuntă al miresei – familia ei apropiată şi oaspeţii rămaşi la ea acasă după ce ea a plecat cu mirele şi alaiul lui – se apropie de casa mirelui. Se ştie că vin după mireasă ca să *o fure.* O vor înapoi. Această parte a ritualului nunţii, alături de cererea miresei (cînd mirele şi anturajul lui o „fură" pe mireasă de la casa ei) pot fi privite ca o expresie a luptelor de putere asupra dreptului de proprietate. În Cererea miresei, alaiul mirelui soseşte prin surprindere la miez de noapte, pătrunde în casa miresei şi pune stăpînire pe aceasta. Mai apoi, cu steagul sus, proclamîndu-le puterea, ei revin triumfători la casa mirelui (*casa împăratului*), aducînd mireasa cu ei. Dar casa miresei nu acceptă cu uşurinţă pierderea şi face o ultimă încercare să o captureze. Mirele şi musafirii săi sînt gata să răspundă la provocare (în ultimă instanţă, nu este vorba de un „atac-surpriză" în miezul nopţii, ci ziua în amiaza mare). Pe măsură ce grupul miresei se apropie, nuntaşii de la casa mirelui ies afară în curte. Ei încep un dans în cerc, acompaniat de muzicanţii mirelui. Mirele şi mireasa conduc dansul. Grupul miresei intră fără dificultate în curte. Ei joacă acelaşi dans, dar muzica este interpretată de muzicanţii miresei. Cercurile sînt separate; rudele miresei încearcă să o „răpească" în cercul lor – dar în zadar. În cele din urmă, acceptă înfrîngerea. Cercurile fuzionează, la fel şi orchestrele. Avantajul de putere al celor care iau mireasa este afirmat din nou. Cooperarea poate exista atîta vreme cît dominaţia masculină este recunoscută.

După dans, fuziunea celor două familii este sărbătorită printr-o masă în casa mirelui. După cîteva ore, rudele miresei se întorc acasă. Grupul este însoţit de tînărul cuplu, de nănaşii mirelui, de părinţii acestuia şi de toţi cei care vor să mai facă drumul pînă acolo. Nunta este aproape gata. Mireasa a fost introdusă în noua sa familie şi reşedinţă, iar cele două familii au fost unite. Rămîne doar ca mireasa să fie ritual dezbrăcată şi, o dată cu aceasta, să-şi pună năframa femeilor măritate[31].

Dezbrăcatul mniresii

Dezbrăcatul miresei are loc la casa părinţilor ei. Este reversul îmbrăcatului. Mireasa este aşezată pe un scaun, în mijlocul camerei, fiind înconjurată de femei măritate, mai tinere sau mai bătrîne, care dansează în jurul ei, strigînd sau cîntînd pe măsură ce mireasa este „dezbrăcată". Naşa mirelui este cea care efectuează acţiunea, în timp ce soacra miresei priveşte (ea trebuie să fie de faţă). În timpul îmbrăcatului, prietenele miresei erau cele care cîntau sau ziceau strigături de despărţire. Acum, femeile măritate cîntă cîntece de încorporare:

Ie-ţi mnireasă cunună
Şî o dă de-a rotiţa
Prin grădină la mă-ta.
Unde-a sta cununa-n loc
Să răsară busuioc
Că nu-i si fată la gioc.
Să răsară tămîiţă
Nu-i mai si fată-n uliţă.
Nu-i mere şî nu-i zini
Că bărbatu te-ar ibdi.
Şî bărbatu nu ţi-i frate
Să gîndeşti că nu te-a bate.
Nici soacra nu ţi-i mamă
Să gîndeşti că nu-l îndeamnă.
Mnireasă de-amu-nainte
Drumurile ţi-s oprite
Numa tri ţi-s năpustite.
În grădină după ceapă
La fîntînă după apă.
Şî la mă-tă cîteodată
Cînd îi si mai supărată.

Femeile măritate îi recomandă miresei să-şi lase cununa la casa mamei sale deoarece de-acum ea se alătură lor. Mama va îngropa în grădină cununa fiicei. În amintirea fecioarei care nu mai este, vor creşte flori: busuioc, o plantă sfîntă, şi *tămîiţă*, o plantă medicinală. Încă o dată, miresei i se reaminteşte că ea nu va mai participa la activităţile fetelor nemăritate. Acum, în loc să flirteze cu feciorii pe uliţă, ea va sta acasă şi va face dragoste cu bărbatul ei. Soţul este cel învinovăţit pentru limitarea libertăţii miresei, dar în realitate soacra e cea vinovată (în cazul în care locuiesc împreună). Ea este cea care dictează unde şi cînd va merge nevasta, iar dacă este nemulţumită de comportamentul norei, îl poate îndemna s-o pedepsească. În schimb, mamele îşi protejează copiii împotriva pedepselor paterne. De asemenea, căile pe care va umbla de-acum înainte mireasa nu vor mai fi presărate cu flori şi nici însemnate de vitalitatea zilelor de feciorie, ci de lacrimi şi supunere. Ceapa determină lăcrimarea; să ne amintim că dacă o mireasă nu plînge de la sine, este folosită ceapa în acest scop. Mersul după apă nu este o corvoadă agreată de mulţi, mai ales iarna. Este rezervat tinerelor mirese, subliniind statutul lor inferior în cadrul familiei (în orice caz, aceasta este o afirmaţie generală; dacă tînăra femeie este ocupată cu altceva, apa poate fi adusă de un copil sau un frate. Dar dacă ei se plîng că sînt trimişi după apă, mireasa trebuie pur şi simplu să se conformeze.)

Pe întreaga durată a dezbrăcatului, femeile măritate continuă cu vorbe de descurajare. Ele oferă prelucrări ale versurilor şi toasturilor recitate în timpul Îmbrăcatului miresei: că îşi va schimba cununa de mireasă cu basmaua de nevastă; că trebuie să-şi ia rămas bun de la familie; că viaţa ei va fi foarte grea ca străină. La fel ca în secvenţele ceremoniale anterioare, mireasa plînge intens. În timp ce naşa miresei încearcă să-i pună basmaua pe cap, femeile încep să cînte:

Mnireasă nu te lăsa
Ca să-ţî ieie cununa
Şî să-ţi puie năframa.
Că năframa-i tare gre
Tăte grijile-s subt ie.
Cununa-i haină uşoară
Zine mîndru şî-o doboară.
Mnireasă de bună samă
Dai cununa pă năframă.

. . . .

Afară ninge şî plouă
Noi avem nevastă nouă.
Afară plouă şî tună
Noi avem nevastă bună.

Primele versuri o sfătuiesc pe mireasă să nu renunţe cu atîta uşurinţă la virginitatea ei. Însă cununa e prea uşoară ca să fie şi stabilă (să ne reamintim versurile din timpul Îmbrăcării miresei despre cununa care e trainică, dar mică, ceea ce e adevărat în raport cu ciclurile vieţii); este uşor pentru un bărbat să o îndepărteze, ceea ce şi urmează să se întîmple. Ultimele versuri celebrează încorporarea miresei în rîndul femeilor măritate. Pentru mireasă, tranziţia este „furtunoasă" şi natura pare să se solidarizeze cu starea ei de zbucium. În timpul acestei secvenţe ceremoniale, mireasa refuză de două ori năframa, aruncînd-o pe jos. Dar la a treia încercare, naşa reuşeşte să aşeze basmaua femeilor măritate pe capul miresei. Este un moment memorabil. A devenit o femeie măritată, la fel ca oricare din cele care o înconjoară.

După ce coroana începe să fie desfăcută (verdeaţa fiind deja îndepărtată din părul miresei), o fetiţă de trei sau patru ani este ridicată în braţe pentru a o desprinde de pe capul miresei. Coroana e pusă apoi pe capul copilei, pentru a o ajuta ca să o poarte cîndva ca mireasă. Îndepărtarea cununei este inversul plasării sale. La îmbrăcarea miresei, un băiat tînăr îi pune cununa; la dezbrăcare, o fetiţă i-o ia. Primul act „magic" este menit să aducă un prim-născut băiat; al doilea e menit să producă o nouă mireasă – care, la rîndul ei, va trebui să producă un alt descendent masculin. În acest fel, paradoxul patriliniar e perpetuat în timp. Nunta reuşeşte să aducă mireasa în rînd cu celelalte femei. Nici cea de azi nu face excepţie:

Cînd ai înflorit mai tare
Mă-ta ţi-o făcut vînzare.

. . . .

D-aşă-i rîndu la fete
Nu la una ca la tăte.

Poziţia şi statutul tinerei femei se va îmbunătăţi pe măsură ce ea va da naştere la copii şi va parcurge etapele ciclului vieţii. În final, ea însăşi va deveni nu numai mamă, dar şi soacră. Sistemul se produce şi se reproduce pe sine însuşi.

Întîlnirea cuscrilor

După cum am arătat la începutul capitolului, ritualul nunţii este marcat de evenimente care iniţiază şi încheie reaşezarea relaţiilor sociale. În prima duminică după nuntă, are loc *întîlnirea cuscrilor*; părinţii miresei şi ai mirelui se „întrunesc" (părinţii mirelui sînt cuscri pentru părinţii miresei şi viceversa). Respectînd ordinea ierarhică a relaţiilor sociale şi principiile patriarhatului, familia mirelui e cea care găzduieşte sărbătorirea finală. În acea după-amiază, proaspeţii miri, familiile lor, druşca, stegarul şi naşii se adună la casa părinţilor mirelui. Dacă este posibil, sînt invitaţi şi muzicanţi. Petrecerea cu mîncare, băutură şi veselie, durează întreaga după-amiază şi seară. Strigăturile şi dansurile ocazionale umplu camera. Dacă mariajul, ca proces dinamic, începe în casa miresei, el ia sfîrşit în casa mirelui. Logodna consfinţea relaţia dintre mire şi mireasă; întîlnirea cuscrilor recunoaşte relaţia dintre părinţi ca rezultat al căsătoriei dintre copii. Întîlnirea cuscrilor (cunoscută şi ca *ospăţ*) este o sărbătoare în cinstea acestei legături.

Nunta *laolaltă*

Dacă majoritatea oamenilor încă se căsătoresc în maniera tradiţională – urmînd elaboratul ritual al nunţii ţărăneşti, o versiune trunchiată a acesteia dobîndeşte popularitate, ca răspuns la programul de muncă al celor angajaţi la stat, la creşterea costului vieţii şi la accesul diminuat la resurse. Acest tip de nuntă, mai puţin elaborat, are antecedente în rîndul celor mai sărace familii din sat, care nu-şi puteau permite cheltuiala nunţilor tradiţionale, la fel ca şi în rîndul „intelectualilor" (*domni*) care au adoptat obiceiuri străine, de oraş pentru a se distinge de ţărani, ale căror obiceiuri le dispreţuiau[32]. (Astăzi, tot mai multe mirese îşi pun văluri la cunună, deşi restul ţinutei de nuntă a rămas aceeaşi. Inovaţia reprezintă o apreciere pozitivă a „culturii" orăşenilor.)

Acest tip de nuntă se deosebeşte de cea ţărănească. Jocul steagului şi al cununii au în continuare loc în noaptea dinaintea ceremoniei religioase. După cununie, alaiul mirelui şi al miresei merg împreună la *căminul cultural*, închiriat pentru această ocazie. În acest fel, nunta se desfăşoară *laolaltă* – nu în două festivităţi distincte, la casa mirelui şi a miresei, cînd cele două petreceri ajung doar treptat laolaltă. La sosirea la căminul cultural, cuplul este întîmpinat de către bucătăreasă, cu *ţîpatul* grîului. O dată ce oaspeţii iau loc înăuntru şi muzica începe să cînte, se serveşte masa. Deoarece familiile sînt deja împreună, oferirea de pominoc nu-şi mai găseşte locul, deşi oaspeţii vor contribui cu daruri la un moment dat. Cererea miresei este de asemenea omisă, căci mireasa s-a aflat la casa mirelui încă de la terminarea slujbei. Într-un fel, ceremonia sacră religioasă compensează omiterea uniunii seculare a cuplului, realizată de cererea miresei prin ceremonia tradiţională. Dar *Horea găinii* are loc fără excepţie. (Aceasta poate fi inclusă sau nu în nunţile de la oraş; cînd e inclusă, este de dragul rudelor de la ţară şi pentru amuzamentul tuturor.) Horea găinii este aşteptată cu nerăbdare; e distractivă. În plus, reprezintă secvenţa cea mai explicită despre realităţile sexuale ale căsătoriei. După aceea, toasturile pentru cuplu şi în special pentru mireasă continuă fără oprire. Sărbătoarea

durează pînă noaptea tîrziu sau toată noaptea. Sfîrşitul nunţii este marcat de rituala dezbrăcare a miresei, care se face într-un un colţ neocupat al încăperii, unde mireasa este înconjurată de femei măritate. Aşezarea năframei femeilor măritate pe capul miresei încheie festivităţile. Cei care sînt suficient de treji pot să prindă autobuzul muncitoresc de la 5 dimineaţa.

Ideile centrale ale acestei versiuni abreviate de nuntă sînt tot cinstea, ruşinea, virginitatea, alienarea şi încorporarea – teme reiterate pe parcursul ceremoniei rituale. Modificările şi omisiunile unor evenimente rituale reflectă considerente de natură practică. Schimbul de pominoc, Cererea miresei, încercarea de a o recaptura – aceste secvenţe rituale şi-au pierdut „forţa perfomativă" (Tambiah, 1979, 162) atunci cînd nunta e *laolaltă*. Dacă ritualul nunţii este un spectacol dramatic şi este apreciat ca atare, el este de asemenea creativ şi reflexiv; astfel, el nu e doar spectacol, ci şi rezultatul unui joc dinamic între reprezentările constitutive şi experienţele ieudenilor (vezi Comaroff, 1980, 42-44).

Rezumat

Nunta, cu tot ritualul ei, constituie şi celebrează în acelaşi timp uniunea matrimonială. Procesul care se desfăşoară pe durata a trei zile defineşte şi reordonează relaţiile sociale dintre indivizi şi grupuri care trăiesc într-un univers socio-cultural guvernat de principiile patriliniarităţii şi ale patriarhatului. În lumea aceasta, relaţiile sociale sînt structurate şi stratificate după vîrstă şi sex. Căsătoria cere transformarea categoriilor şi a relaţiilor, în special a celor între băiat-fată, bărbat-femeie, căsătorit-necăsătorit. Prin intermediul experienţei dramatice a ritualului, limitele sînt desfiinţate secvenţial şi reconstruite (vezi T. Turner, 1977, 67-68). Nunta dirijează şi controlează aceste transformări prin declanşarea unor procese sociale ai căror termeni pot fi înţeleşi de participanţi: o femeie se înstrăinează de familia sa şi este încorporată în cea a soţului. Cel puţin din punct de vedere ideologic, aceste transformări – biologice şi sociale – sînt considerate ireversibile.

Structura ritualului îi asigură eficacitatea (T. Turner, 1977, 62-63; Tambiah, 1979, 124-30). Scopul principal al ritualului este producerea şi reproducerea ordinii sociale. La nivelul de bază, nunta dramatizează uniunea dintre doi indivizi şi relaţia ce rezultă între familiile lor. Astfel, dintr-o perspectivă mai largă, logodna care precedă nunta şi întîlnirea dintre părinţii cuplului care o urmează marchează limitele procesului; logodna catalizează transformările care rezultă din stabilirea relaţiilor dintre părinţii cuplului. Nunta mediază aceste două evenimente discrete. Nunta propriu-zisă începe cu confecţionarea steagului şi cu jocul lui de către colegii necăsătoriţi ai mirelui (o declaraţie de virilitate masculină) şi sfîrşeşte prin dezbrăcarea rituală a miresei de către femeile măritate (o apropriere a reproductivităţii feminine). Între cele două episoade au loc o serie de transformări care permit conectarea lor semnificativă. Pentru a realiza aceasta, participanţii trec printr-un şir de acte şi nivele de separare şi încorporare, sexualitatea fiind un element constant (şi care diferenţiază starea finală de cea iniţială). Reiterarea rituală constrînge şi creează.

Temele separării şi încorporării sînt prezente în fiecare segment ritual, deşi gradul de intensitate diferă. Există trei nivele de separare: 1° – de colegii de generaţie necăsătoriţi, 2° – de familie şi 3° – de „sinele" familiar,

compus din roluri şi acţiuni asociate cu poziţia de membru al primelor două grupuri. Al treilea nivel de separare poate fi considerat ca o alienare faţă de sine, fără de care noua persoană socială nu poate fi construită la capătul procesului de transformare. Separarea presupune o moarte socială, de unde raportul metaforic dintre căsătorie şi moarte. Tema separării este dominantă în Jocul steagului şi Îmbrăcarea miresei, iar separarea de familie domină Iertăciunea. De asemenea, ea este subliniată şi înaintea ceremoniei religioase.

Nivelele încorporării sînt 1° – în rîndul cuplurilor căsătorite, 2° – în gospodăria şi familia mirelui (cel mai adesea) ca unitate matrimonială, 3° – integrarea celor două familii şi 4° – în noua persoană socială. Încorporarea presupune o renaştere socială, de unde ecuaţia metaforică dintre moarte şi căsătorie (care va fi analizată mai departe în capitolul IV). Tema încorporării predomină cînd mireasa este adusă la casa mirelui şi anturajul ei vine să o captureze (încorporare în şi de către familie), precum şi în timpul ritualului dezbrăcării miresei (încorporare în rîndul femeilor măritate). Preponderenţa masculină a întregului sistem este subliniată de asimetria fazelor încorporative precum şi de accentul pus pe negarea şi reconstrucţia de sine a miresei.

Nunta este în primul rînd în onoarea miresei; ea este obiectul înstrăinării şi al aproprierii. Persoana ei fizică şi spirituală este cea asupra căreia se acţionează, şi nu cea a mirelui (sau a altcuiva). Mireasa este îmbrăcată şi dezbrăcată de alţii; ea este pregătită social (prin *Îmbrăcarea miresei*) pentru a fi transformată (în *Horea găinii*) şi reconstituită (în *Dezbrăcarea miresei*). Procesul de transformare survine în „faza liminală", care constă din *Cererea miresei* şi *Horea găinii*. În timpul acestor secvenţe, mireasa trăieşte pasiv propria ei metamorfoză, prin intermediul *alter ego*-ului său simbolic, găina. Elementul principal al nunţii, care stă la temelia căsătoriei, este virginitatea ei. În Horea găinii, secvenţa rituală care validează virginitatea miresei şi anticipează sacrificiul iminent al acesteia, se acţionează doar prin intermediul termenilor simbolici asupra fizicului miresei.

Se poate argumenta că *Cererea miresei* şi *Horea găinii* reprezintă faze încorporative în raport cu finalitatea căsătoriei: achiziţionarea miresei. Din această perspectivă, ritul nunţii poate fi considerat rit de separare pentru cei care furnizează femeia (şi care pierd un membru) şi ca unul de încorporare pentru cei care o preiau (şi care cîştigă astfel un membru). Progresiunea rituală este pozitivă pentru aceştia din urmă şi negativă (din perspectiva în discuţie) pentru primii (să ne amintim că familia miresei încearcă să o ia înapoi, dar fără succes). În mod clar, structura rituală codifică structura organizării sociale. Ea este, într-adevăr, o metaforă a acesteia. Construcţiile şi inversiunile paralele ale secvenţelor rituale facilitează şi controlează procesul transformării sociale şi sexuale în cadrul prescris de ordonarea ierarhizată a relaţiilor.

Jocul steagului şi *al cununii*, precum şi schimbul de panglici şi buchete pot fi considerate ca echivalente simbolice pentru prestaţiile rituale dintre familii, precum şi pentru *Cererea miresei* şi *Horea găinii*. Toate aceste secvenţe sînt construcţii paralele la diferite nivele, cu referire la procesul aproprierii masculine şi certificarea virginităţii miresei – în consecinţă, al aproprierii sexualităţii ei specifice. Schimbul de panglici şi buchete şi prestaţiile rituale sînt inversiuni simbolice paralele. Stabilirea relaţiilor dintre mireasă şi mire (a se nota similitudinea cu logodna) face posibile relaţiile dintre familiile lor (similar cu *Întîlnirea cuscrilor*). Toate componentele căsătoriei sînt inserate şi reiterate în aceste secvenţe.

Îmbrăcarea şi dezbrăcarea miresei reprezintă, una pentru cealaltă, inversiuni paralele (sau structurale). Îmbrăcarea separă mireasa de mediul domnişoarelor necăsătorite, care o plîng; dezbrăcarea miresei o încorporează în rîndul femeilor măritate, care îi urează bun-venit. Conţinutul cîntecelor este similar, relevînd nivelele multiple ale înstrăinării miresei. Cei care interpretează cîntecele sau strigăturile le conferă şi forţa performativă. Aşezarea şi îndepărtarea cununei de pe capul miresei de un băieţaş, respectiv de o fetiţă, asigură regenerarea sistemului. Ambele secvenţe sînt supravegheate şi controlate de femeile măritate, care sînt produsul şi producătorii (de copii şi mirese) ai acestor evenimente rituale (se poate face comparaţie cu dominaţia masculină din secvenţele legate de despărţire şi încorporare). Urmărirea miresei de către familia mirelui şi a sa proprie sînt şi ele inversiuni paralele, cu o finalitate pozitivă pentru primii şi negativă pentru ceilalţi.

Amplasarea temporală şi spaţială a fiecărei secvenţe accentuează semnificaţia ei proprie. De exemplu, *Jocul steagului* şi *Jocul cununii* introduc explicit sexualitatea în procesul căsătoriei, drept ce distinge acest tip de interacţiune (şi negocierea pentru „obiectul" ei) de oricare alta; jocurile steagului şi cununii au loc noaptea, perioadă asociată cu relaţiile sexuale matrimoniale. Steagul mirelui, simbol al virilităţii şi puterii, este întotdeauna ţinut sus şi etalat cu mîndrie. Cei necăsătoriţi sînt excluşi de la serviciul religios şi rămîn afară, unde dansează, adică participă la o activitate asociată cu curtarea; cuplurile căsătorite sînt martorii celebrării din interiorul bisericii. Mai tîrziu, cînd alaiul mirelui merge să ceară mireasa, este noapte (se accentuează din nou elementul sexual). Mai mult, pentru ca misiunea lor să fie încununată de succes, aceasta are loc după miezul nopţii. Apoi, alaiul mirelui ocupă şi pune stăpînire pe casa miresei. Cînd alaiul miresei merge să o recaptureze la lumina zilei, misiunea eşuează. *Horea găinii* are loc aproape de ivirea zorilor (la cîntatul cocoşului), în momentul în care bucătăreasa se îndreaptă de la bucătărie spre mese cu găina ei. În sfîrşit, dezbrăcatul miresei are loc după-amiaza tîrziu sau seara devreme, astfel încît ea să fie gata pentru pat în acea noapte.

Pe scurt, examinarea ritualului nunţii relevă modul în care ritul se deplasează de la personal sau interpersonal la sociocentric, transformînd simultan individul şi reificînd socialul drept context al acestei transformări. Prima secvenţă a nunţii (de la *Jocul steagului* la *Cererea iertării*) accentuează interacţiunea interpersonală dintre mireasă şi mire, dintre familiile şi prietenii lor. Secvenţa ultimă (de la prestaţiile rituale pînă la sfîrşit) accentuează „negocierea" sociocentrică a căsătoriei. Pe măsura desfăşurării nunţii, „discuţia" despre căsătoria dintre mire şi mireasă devine o discuţie despre căsătorie în general. În ultimă instanţă, societatea generează căsătoria prin intermediul naşilor, deplasînd accentul de pe relaţiile interpersonale la nivelul comunităţii. După cum comenta Bourdieu, „rudele practice sînt cele care fac căsătoria; rudele oficiale sînt cele care o sărbătoresc" (1977, 34). Am afirmat mai devreme în acest capitol că mariajul presupune ceva mai mult decît suma individualităţilor componente (mireasa şi mirele). Căsătoria este fundamental socială, onorînd sub formă ceremonială sinele colectiv. Prin obiectivizarea experienţei, nunţile sărbătoresc reconstituirea relaţiilor sociale; ele „dau sens" experienţei. Astfel, nunta reprezintă un mediu puternic, prin intermediul căruia se poate înţelege – din perspectiva normativă – lumea în care trăiesc participanţii.

CAPITOLUL III
RITURI FUNERARE

Mult ieşti moarte blăstămată...

Da viaţa omului
Îi ca floarea cîmpului.
Azî ieşti tînăr şî voinic
Şî pă mîni nu ieşti nimic.

Înregistrată la Ieud şi Săliştea
de Sus, Maramureş, 1980

Ieu sînt mai tare ca tine
Uită-te bine creştine.
Că ieu sînt urîta moarte
Pă rînd voi duce pă toate.

Inscripţie pe cruce,
Cimitirul Vesel, Maramureş

Moartea, eternul blestem al viului, este o realitate biologică, sociologică, cosmologică şi existenţială. Decesul fizic al corpului uman – cadavrul fiind manifestarea materială a distrugerii „sinelui" – ameninţă înseşi fundamentele societăţii. Moartea întrerupe „echilibrul dinamic al vieţii sociale" (Blauner, 1966, 379). Persoana care cîndva exista nu mai participă activ la interacţiunile sociale, nu mai contribuie fizic la producţia şi reproducţia societăţii. Astfel, moartea este profund nimicitoare; ea cere un răspuns. Individualitatea rigidă a cadavrului concentrează atenţia asupra relaţiilor complexe dintre individ şi societate, o relaţie care trebuie lămurită pentru a putea da sens morţii. Fără discuţie, moartea este provocarea ultimă în a conferi sens existenţei umane[1].

Contradicţiile înţelegerii umane evocate de moarte, fie ele cele dintre mortalitate şi dorinţa de a fi nemuritor sau dintre nevoia socială de a îngropa morţii dar şi de a-i ţine în viaţă, au dat naştere pretutindeni unor procedee culturale elaborate pentru a trata problema morţii şi a morţilor. „Dramele de elimare" (riturile funerare) şi religiile rezolvă simbolic dilema esenţială a condiţiei umane: „spiritul" tinde să fie unul dintre răspunsurile culturale la moartea fizică; monumentele, pietrele funerare, precum şi mărturiile orale şi scrise sînt altele (vezi Humphreys şi King, 1981). În ultimă instanţă, ritualul şi religia glorifică mortul ca să celebreze viaţa şi viul (Huntington şi Metcalf, 1979, 1).

În România, forma care oferă salvarea de la extincţie este „sufletul". Creştinismul a definit esenţa acestuia, la fel ca şi cadrul în care se desfăşoară interacţiunea dintre trup şi suflet, acţiune şi gîndire, viaţă şi moarte. (Tratarea simbolică a sufletului reprezintă pentru înţelegerea morţii în România ceea ce tratarea simbolică a cadavrului reprezintă pentru înţele-

gerea morţii în Borneo şi Indonezia; vezi studiul clasic al lui Hertz [1960]). Religia ocupă o poziţie centrală în gestiunea morţii; ea oferă o ideologie asupra morţii, care generează prescripţii pentru viaţă. Viaţa şi moartea sînt legate în mod dialectic. Dihotomizarea acestor două aspecte, atît de caracteristice pentru gîndirea şi practica occidentală modernă, nu a survenit încă în România (Ariès, 1981). Deşi moartea este în mod distinct antiprogresivă, în termenii presiunii statului în direcţia modernizării şi raţionalismului ştiinţific (vezi Kligman, 1981, 150-51), administrarea sa a fost lăsată în seama Bisericii ortodoxe şi nu a partidului comunist[2]. În acest domeniu, Biserica mai păstrează încă o autonomie relativă, ca şi cînd existenţa sa ar putea fi parţial explicată ca o instituţie destinată a întreţine raporturi cu *ceia lume**. Partidul comunist şi-a definit teritoriul în „această lume" şi, deocamdată, nu-şi permite să trateze problemele filosofice şi existenţiale ale morţii ca probleme prioritare (teoretic, *ceia lume* ar trebui să-şi piardă credibilitatea pe măsura modernizării şi creşterii gradului de educaţie. Vezi Lane, 1981, 83).

Deşi nu poate fi negată influenţa puternică a creştinismului, este demn de observat că „mai mult decît oricare alte rituri legate de momente importante din viaţa omului, ritualurile asociate morţii au păstrat în folclorul român credinţe şi practici mai vechi, pre-creştine" (M. Pop, 1976, 157)[3]. Preotul satului este în general de acord cu această constatare academică; el recunoaşte existenţa a numeroase elemente „păgîne" în cultura populară asociate obiceiurilor religioase de-a lungul secolelor de practică. *Ceia lume* reprezintă un amalgam de credinţe şi practici derivate atît din ideologia religioasă, cît şi din exigenţele practice impuse de moarte. După cum vom vedea, armonia dintre cele două continuum-uri nu este perfectă; există un număr considerabil de contradicţii şi fricţiuni. Doctrina creştină este considerată fundamentul pe care se sprijină principiile organizatoare ale vieţii şi morţii; încît, înţelegerea concepţiior indigene despre viaţă şi moarte devine esenţială. Depăşeşte, însă, scopul cărţii de faţă examinarea conţinutului formal al riturilor Bisericii române ortodoxe. Pentru analiza noastră, este suficient să notăm că rugăciunile şi alte acte liturgice au drept ţintă nevoia de purificare a sufletului, de iertare a păcatelor şi încorporarea, cu aprobarea Bisericii, a decedaţilor în lumea de dincolo.

Acest capitol, la fel ca şi următorul, va analiza credinţele şi practicile asociate cu moartea ca modalităţi necesare explicării relaţiilor fundamentale ale ordinii cosmice şi, în special, relaţiei dintre viaţă şi moarte, dintre natură şi cultură (Tambiah defineşte *ordinea cosmologică* drept „totalitatea concepţiilor care enumeră şi clasifică fenomenele componente ale universului, normele şi procesele care le guvernează ca elemente ale unui întreg ordonat" – [1979, 121]). Ritualul funerar oferă un cadru narativ prin intermediul căruia se structurează un cod semantic fundamental. Tambiah notează că „proiecţiile, constructele cosmologice sînt încorporate în rituri (deşi nu în mod exclusiv), iar riturile, la rîndul lor, generează concepţii cosmologice" (*ibid.*). În plus, desfăşurarea ritualului funerar dă „sens" cultural proceselor afective ale durerii. Trebuie să ne amintim din capitolul precedent că ritualurile nu exprimă în mod necesar emoţiile individuale ale participanţilor; mai degrabă, ele canalizează sentimente articulate

---

* În lb. rom. în original (n.ed.).

cultural. Prima secţiune a capitolului de faţă va explora modurile de comunicare dintre lumea aceasta şi cealaltă lume. În continuare, vor fi descrise şi analizate componentele esenţiale ale ritualului funerar. Pe tot parcursul capitolului, se va acorda o atenţie deosebită bocetelor, ca expresii ale cosmologicului şi ordinii sociale.

Comunicarea dintre vii şi morţi

Pentru cei vii, atît viaţa cît şi moartea trebuie să aibă un sens. În această căutare, este necesară o legătură între ele, după cum este necesară, conştient sau nu, conştiinţa materială de sine. Moartea neagă existenţa fizică a sinelui şi împiedică orice comunicare dintre vii şi morţi, negînd astfel viul, a cărui creştere se bazează pe comunicare şi cunoaştere empirică a morţii. Simplul fapt că se crede că lumea „de dincolo" există, este o dovadă a proiectării viului dincolo de el însuşi. Împrumutînd observaţiile lui Vernant asupra epicului grec, lumea celor morţi poate fi înţeleasă ca efect al „încercării eroice a celor vii de a împinge cît de departe posibil, dincolo de un prag ce ar mai putea fi trecut, oroarea haosului, oroarea de ceea ce nu are formă şi înţeles şi de a afirma, în ciuda oricărei evidenţe, permanenţa socială... (a viului care), (prin) însăşi natura sa, urmează să fie distrus şi să dispară" (1981, 291). Se crede că morţii trăiesc în lumea lor, care este legată, dar totuşi diferită de lumea aceasta. Se pare că morţii comunică unul cu celălalt, dar nu şi cu cei vii. Ruptura dintre cele două lumi elimină complet comunicarea dintre vii şi morţi şi subliniază disjuncţia radicală dintre viaţă şi moarte.

Comunicarea dintre vii şi morţi este posibilă numai în forme mediate: bocetele, *pomana*, visele. Aceste interacţiuni subliniază relaţiile dinamice ierarhice dintre vii şi morţi, în care cei dintîi trebuie să îndeplinească anumite obligaţii faţă de ceilalţi. Îndeplinirea acestor sarcini *dă cinstea* cuvenită sufletelor morţilor. În acest mod, se îmbină diverse practici pre--creştine şi credinţele creştine despre moarte şi suflet.

Imediat după moartea cuiva, rudele de sex femeiesc (consanguine, prin căsătorie şi rude rituale) trebuie să înceapă să jelească *mortul*, bocind. Bocetul este o obligaţie rituală (la fel ca plînsul pentru mireasă în timpul ceremoniei nupţiale) şi este îndeplinit numai de femei. Se crede că a nu boci mortul este un păcat; fiecare persoană îngropată fără a fi bocită este o sfidare pentru Dumnezeu. Una dintre cele mai rele ocări care poate fi îndreptată către cineva este *să dea Dumnezeu să n-ai pe nime să te bocească!* Femeile aflate în casa decedatului trebuie să bocească de îndată ce clopotele bisericii încep să tragă pentru mort. De obicei, aceasta se întîmplă de trei ori pe zi, pe toată durata celor trei zile ale perioadei funerare (care începe din momentul decesului). Femeile, în special rudele apropiate, pot boci şi în alte momente. În ziua funeraliilor propriu-zise, bocetul continuă pînă la sfîrşitul îngropăciunii, deşi această expresie a durerii este întreruptă de perioade obligatorii de tăcere, atunci cînd preotul oficiază ritualurile şi rugăciunile specifice.

Asemeni altor forme poetice populare din România, bocetele sînt compuse din versuri rimate, alcătuite de obicei din şapte-opt silabe. Deşi repertoriul tradiţional de bocete se bazează pe anumite reguli structurale şi

stereotipuri tematice, există o doză considerabilă de improvizaţie şi exprimare individuală (vezi Pop şi Ruxăndoiu, 1976, 213-14)[4]. În esenţă, limbajul morţii se concentrează asupra dinamicii fizice şi emoţionale induse de moarte şi asupra călătoriei ca modalitate de trecere din lumea viilor în cea a morţiilor. Bocetele reamintesc circumstanţele specifice ale decesului, precum şi relaţia dintre mort şi bocitoare sau dintre mort şi comunitate; ele descriu lumea morţilor şi menţionează procesul de putrefacţie, procesul separării de această lume şi al încorporării în cealaltă. De asemenea, bocetele facilitează comunicarea imaginară dintre vii şi morţi. Majoritatea temelor sînt repetate în oricare moment al secvenţelor rituale ale funeraliilor. Aceasta contribuie la redundanţa generală a ritualului[5]. Unele versuri, însă, sînt asociate temporal şi spaţial cu anumite acte rituale, ca de pildă scoaterea sicriului din casă sau apropierea cortegiului de intrarea în cimitir. Pe scurt, anumite versuri sînt recitate numai în anumite circumstanţe.

Aceasta ridică o problemă importantă cu privire la relaţia dintre acţiunile rituale şi limbaj, ca şi despre nivelele semnificaţiei. Într-o discuţie despre simbolurile indexicale şi reprezentările iconice, Tambiah (1979, 153-60) notează că un „icon indexical" posedă două dimensiuni ale înţelesului: „simbolic sau iconic" şi „existenţial sau indexical". Aceste distincţii sînt utile deoarece

> „ne permit să apreciem în ce măsură segmente importante ale perfomanţei rituale au un înţeles simbolic sau iconic asociat planului cosmologic al conţinutului şi, în acelaşi timp, cum aceleaşi părţi sînt legate existenţial sau indexical de participanţii la ritual, creîndu-le, afirmîndu-le sau legitimîndu-le puterea şi statutul social. Astfel, concomitent, dualitatea se realizează în două direcţii – în direcţia semantică a presupoziţiilor culturale şi a înţelesurilor convenţionale şi în direcţia pragmatică a contextelor sociale şi interpersonale ale acţiunii rituale, a alinierii participanţilor şi a proceselor prin care ei stabilesc sau inferează înţelesuri (*ibid.*, 154)[6].

Deşi practic este imposibilă izolarea acţiunii de limbajul ritual, Tambiah fiind cel care a analizat şi evidenţiat unitatea lor, este totuşi utilă examinarea bocetelor din această perspectivă duală. Bocetele sînt utilizate atît referenţial, cît şi indexical. Primul aspect se adresează semanticii ordinii cosmologice (de exemplu, relaţia dintre cei vii şi cei morţi); cel de-al doilea, unor chestiuni „pragmatice" (precum circumstanţele individuale ale morţii). Aşadar, prin această formă de exprimare colectivă, femeile dau glas preocupărilor lor existenţiale, precum şi celor legate de continuitatea relaţiilor sociale. Crezînd că morţii vorbesc între ei, cei vii mai cred de asemenea că toţi cei recent decedaţi, în calitatea lor de mesageri, pot transmite ştiri din această lume în cealaltă. Prezumţia implicită că morţii se interesează de cei vii leagă în mod necesar viii de morţi şi atenuează realitatea rigidă a morţii. Astfel, prin bocete, femeile îl sfătuiesc pe cel pe cale de a fi îngropat ce ar trebui să-i comunice lui X din partea lor sau a familiei. De obicei, o bocitoare îl va îndemna pe mesager să le relateze „celorlalţi" despre rudele lor rămase în viaţă, dar într-un mod care să nu le provoace îngrijorare:

Dacă ______ te-a întreba
Cum îi rîndu p-aicea.
Rîndu-i bun şî tăte-s bune
Doru lor ne duce-n lume.
Spune-i cît îi socoti
Să vă puteţi hodini.

Aceste versuri ilustrează ambele aspecte ale indexialității, atît cel existențial, cît şi cel pragmatic. Bocitoarea se adresează cu familiaritate mesagerului (*tu*) care e trimis dincolo (îngropat). În ultimul vers, însă, ea recunoaşte unidirecţionalitatea călătoriei folosind pluralul *voi*, care încorporează mesagerul în lumea morţilor.

Unele femei încearcă să nege ruptura totală a legăturilor, deşi asemenea afirmaţii se aud mai rar:

Şî cu tăţi ti-or întreba
Cum îi rîndu p-aicea.
Nu spune tăte să creadă
Zie-acasă să le vadă.

Deşi cei vii tînjesc după cei morţi şi le sugerează motivele pentru a se întoarce, ei ştiu că înapoierea nu va avea loc. Femeile bocesc pentru a-şi alina durerea şi recunosc că aceasta este funcţia rugăminţilor lor; cu siguranţă, nimeni nu a răspuns chemării de a se reîntoarce şi nimeni nu o va face. Viii trebuie să îndure frustrarea eternei lor tăceri[7].

Bocetele, ca limbaj „privilegiat" operînd într-un context „privilegiat" (ritualul), pot fi utilizate şi pentru a exploata funcţia indexicală, pragmatică a comunicării, reprezentînd astfel un mediu eficient pentru comentariu şi protest social[8]. Contextul funerar facilitează vehicularea publică a nemulţumirii sătenilor, aceasta fiind legitimată de funcţia primară a ritualului: comunicarea cu cei morţi. Astfel, încorporate cu grijă în structura tradiţională a bocetului, pot fi comunicate „noutăţi" rudelor din *ceia lume* (acest aspect va fi discutat în ultimul capitol).

Calitatea dublă a bocetelor priveşte de asemenea şi modelarea culturală a durerii. Moartea nu îl afectează doar pe defunct, ci şi familia acestuia şi comunitatea în ansamblu. În Maramureş, nu există substantiv pentru „plîngerea mortului" (în alte zone din România se foloseşte termenul de *bocet* sau *cîntec de jale**). Cînd o femeie boceşte, se spune că ea *se cîntă*; ea cîntă pentru sine însăşi, dar şi pentru alţii. Ea cîntă despre moarte în mod general şi particular; bocetul este iconic şi indexical.

În vreme ce jelirea morţilor este determinată atît religios, cît şi ritual, intensitatea manifestării subiective este prescrisă ideologic. Se consideră nepotrivită jelirea prea îndelungată şi manifestarea unei dureri neînfrînate la dispariţia copiilor mici sau a bătrînilor (M. Pop, 1976, 160). De vreme ce copiii sînt îngeri fără de păcate, cei vii nu trebuie să sufere excesiv la moartea lor. De asemenea, dacă se plînge prea mult, se crede că sufletul copilului se poate îneca în timpul călătoriei către rai, căci lacurile întîlnite în cale se vor revărsa datorită excesului de lacrimi (vezi şi Marian, 1892, 400). La celălalt capăt al ciclului vieţii, se consideră că bătrînii au trăit o viaţă plină; aşadar, „le sosise timpul"[9]. Moartea vîrstnicilor este considerată ceva obişnuit. Cele mai dureroase morţi sînt ale celor aflaţi în floarea vieţii: persoanele la vîrsta căsătoriei (subiectul capitolului care urmează) sau care au copii încă nematuri. Pentru ei, se exprimă jalea cea mai profundă:

După tînăr şî-n putere
I mai mult năcaz şî jele.

---

* În traducere, am folosit, din motive de concizie, termenul de „bocet" (n.tr.).

În general, perioada doliului activ durează un an. Ea este prescrisă de practica creştină, dar modul de desfăşurare al credinţelor şi practicilor este clar supus influenţelor laice sau celor pre-creştine. Pe parcursul perioadei de doliu, rudele apropiate ale decedatului nu pot participa la manifestări sărbătoreşti precum nunţi şi hore. (Marian, 1892, 400, notează credinţa că dansul din această perioadă este pedepsit în iad, unde diavolii dansează pe spatele celor care nu respectă interdicţia.) De asemenea, femeile trebuie să poarte doliu mai mult timp decît bărbaţii. O văduvă care se recăsătoreşte în timpul doliului este acuzată de lipsă de dragoste pentru fostul ei soţ; pe de altă parte, bărbaţii se pot recăsători în cursul primului an după deces fără să fie vorbiţi de rău. Aceasta sub „pretextul că nu sînt capabili să conducă gospodăria şi să aibă grijă de copii" (Marian, 1892, 406; pretextul este valabil şi astăzi). În realitate, majoritatea femeilor nu se mai mărită, ci rămîn văduve.

Doliul este metoda prin care cei vii aduc cinstire morţilor. Pe parcursul funeraliilor, sufletul mortului veghează ca nimic să nu fie omis. Dacă s-ar întîmpla aşa ceva, se crede că sufletul s-ar întoarce şi i-ar pedepsi pe cei vii. Aici poate fi regăsită originea pre-creştină a fricii de strigoi, vampiri şi de alte entităţi înrudite. Pentru a evita nenorocirile, viii sînt obligaţi să ofere *pomană* morţilor, în principal sub forma meselor comemorative şi a rugăciunilor, pe lîngă actele care au loc în mod obişnuit pe timpul riturilor de îngropăciune. Aceste acte de comunicare simbolică satisfac cerinţele mortului, sporind ospitalitatea şi întărind relaţiile sociale dintre vii şi morţi. Ca răspuns la astfel de dovezi de consideraţie, morţii rămîn liniştiţi în lumea lor. Se mai crede că pînă la Judecata de Apoi, morţii au nevoie de hrană, ca orice călător (Kligman, 1981, 166, n. 3). Astfel, viii refac periodic resursele celor morţi. Pomana se oferă în numele mortului, iar fraza *sie de sufletu mortului* însoţeşte orice rugăciune sau toast (mortul cere şi băutură). Mesele comemorative sînt oferite la încheierea funeraliilor şi apoi la trei zile, nouă zile, şase luni şi un an după eveniment, la fel ca şi în zilele consacrate memoriei colective, precum ziua morţilor (în Ieud, sărbătorile religioase greco-catolice, ca de pildă Moşii, încă se mai ţin. Sfînta Maria este o altă sărbătoare, ea nefiind specifică numai ortodoxiei). Pe timpul mesei, se invită orice trecător să ia parte, „de sufletul mortului". Invitaţia trebuie acceptată pentru că altfel sufletul mortului va fi jignit. (Turiştii, care iau adeseori loc la masă, sînt impresionaţi în mod naiv de ospitalitatea „spontană" a localnicilor.) De asemenea, nici unul dintre participanţii la înmormîntare nu poate pleca fără un colac oferit ca semn al ospitalităţii mortului. La fiecare înmormîntare se oferă o *pomană* specială, cea *a copiilor*. Copiilor li se împart bomboane sau covrigi şi mulţi vin tocmai în acest scop. Celor care conduc funeraliile li se împart pîini speciale.

Comensualitatea este un mediu cheie al socialităţii. Pe această cale se stabilesc şi se menţin relaţiile dintre cei vii şi cei morţi. Comensualitatea mediază „religia şi ordinea socială" (Ortner, 1978), permiţînd viilor să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de cei morţi şi, de asemenea, să umanizeze lumea cealaltă. Dacă pomenile nu sînt oferite aşa cum se cuvine, mortul va găsi mese goale. Unii cred că este de rău augur să mori într-o zi de post, deoarece morţii vor avea parte în eternitate numai de mese de post (ambivalenţa este ciudată: postul îl venerează pe Dumnezeu şi curăţă sufletul, deci ar trebui să fie binevenit, date fiind circumstanţele).

Dacă mîncarea este „hrană pentru corp", rugăciunile sînt „hrană pentru suflet". Este esenţial ca viii să se roage pentru morţi. Rugăciunile mîngîie sufletul şi-l întăresc pentru milă şi mîntuire. Rudele aprind lumînări în biserici în cinstea morţilor, oferindu-le lumină în noaptea morţii alături de ofranda rugăciunilor. În particular, rugăciunile sînt făcute după voie. Rudele mortului pot de asemenea să plătească pentru anumite slujbe care să fie citite în cinstea mortului sau să plătească văduve (considerate mai „pure") care să postească pentru mort, în ideea de a-l ajuta să-şi curețe sufletul. Morţii îşi plătesc datoria în natură. Cînd viii li se alătură, morţii din rai se roagă pentru sufletele celor care s-au rugat pentru ei.

Legătura simbolică de acest tip presupune obligaţia de a da şi de a primi pe lungi perioade de timp, adîncind astfel schimbul. Conform paradigmei lui Mauss, totalitatea schimburilor creează relaţiile şi semnificaţiile sociale[10]. Accentul pus de Weiner (1980) pe „perspectiva reproductivă", ca opusă abordării mizînd pe reciprocitate, oferă un cadru util pentru localizarea în spaţiu şi timp a obligaţiilor mutuale dintre vii şi morţi. Cei vii, colectiv şi individual, îi cinstesc pe decedaţi în mod individual şi pe morţi în general, în mod colectiv. Moartea unui individ devine un prilej de a da pomană pentru toţi, mărind astfel beneficiul viitor al ofertanţilor. Acesta fiind un proces continuu, morţii, în general, la rîndul lor, se roagă pentru sufletul individual ajutîndu-l să înainteze în călătoria sa, precum şi pentru alte suflete aflate deja pe drum. Neglijenţa dovedită de cei vii în oricare dintre funeralii determină răzbunare din partea celor morţi. În astfel de cazuri, se crede că persoanele recent decedate se vor întoarce curînd după înmormîntare şi vor crea dezastru într-o formă vizibilă, boala fiind modalitatea cea mai frecventă. Dacă morţii nu sînt recompensaţi corespunzător (de exemplu, prin pomeni suplimentare), viii îşi compromit şansele de existenţă tihnită în lumea de dincolo. În această privinţă, în ciuda nevoii de mediere, comunicarea dintre vii şi morţi este obligatorie şi determină consecinţe pozitive sau negative. (Doliul şi îndeplinirea obligaţiilor faţă de morţi au o asemenea importanţă încît sînt oficiate în sat chiar dacă decesul a survenit în altă parte şi mortul nu poate fi adus înapoi pentru înmormîntarea fizică, precum în cazul soldaţilor care pier pe front – M. Pop, 1976, 160.) Astfel, pomana reglează caracterul relaţiilor sociale, pacea între vii şi morţi, menţinîndu-i pe cei morţi în graţia lui Dumnezeu. Aceste acte sînt mutual benefice, realizînd separarea şi integrarea viilor şi a morţilor, o dată cu respectarea ordinii relaţiilor sociale.

Speranţa de comunicare cu cei morţi reflectă dorinţa de a-i menţine în viaţă. Un deces amplifică nevoia imediată de a comunica. Prescrierea rituală a jelirii este modul obişnuit de comunicare; visele reprezintă altul. Pe timpul perioadei oficiale de doliu de un an de zile, cei vii îşi exprimă dorinţa de a-i visa pe cei morţi. A visa mortul se consideră a fi un semn bun şi serveşte drept dovadă a persistenţei sufletului după moarte. Visul elimină absenţa comunicării dintre vii şi morţi. Contextul împărtăşit al „somnului" asigură canalul prin care se crede că decedatul vine să vorbească cu cei rămaşi în viaţă. Cel ce visează mortul va povesti rudelor şi prietenilor despre vis; pentru subiect este o recompensă, care-i satisface dorinţa de a-şi aminti şi de a fi amintit. Astfel, într-o bună dimineaţă, fina unei persoane recent decedate din familia la care am locuit apare şi povesteşte cuprinsă de emoţie visul pe care l-a avut: „Mătuşa Maria mi-a

spus să vin să vă spun că e bine şi că ar trebui să vă ajut să puneţi cartofii". Femeia în cauză o ajuta întotdeauna pe Maria să pună cartofi; Maria era nănaşa ei, astfel că ea s-a simţit obligată să-şi achite obligaţiile faţă de ea.

Cartofii nu fuseseră încă plantaţi şi era timpul ca acest lucru să fie făcut. „Vezi, e tocmai cum a visat", comenta gazda mea[11]. Se consideră că visele arată că morţii poartă de grijă celor vii, dorind să-i revadă. De asemenea, se crede că acest tip de comunicare privilegiată dintre cele două lumi îndepărtează îndoielile şi temerile privind obligaţiile neîmplinite.

Ceia lume: concepţii „sacre" şi „laice" despre moarte şi morţi

Modelul tripartit

Înainte de a trece la ritualul funerar propriu-zis, este necesar să descriem organizarea „lumii de dincolo", aşa cum se crede că este ea. Lumea morţilor cuprinde trei nivele: *raiul, iadul* şi *purgatoriul*. Modelul este împrumutat din dogma creştină, mai precis din cea catolică; purgatoriul nu face parte din credinţa ortodoxă. Deşi această regiune din Transilvania a fost timp de secole (după 1701) asociată cu religia unită sau greco-catolică, astăzi, la nivel oficial, populaţia trebuie să adere la practicile ortodoxe. Cu toate acestea, sistemul local de credinţe este şi acum derivat din teologia unită (rămîne de văzut ce se va întîmpla cu această tradiţie după cîteva generaţii de învăţătură ortodoxă). Aceste credinţe sînt ele însele amestecate cu credinţele populare care, la rîndul lor, derivă din învăţăturile religioase despre viaţă şi moarte. Conform mentalităţii populare, există trei „biserici" pe pămînt: *biserica luptătoare* pentru cei care se află în iad, *biserica suferitoare* pentru cei din purgatoriu şi *biserica triumfătoare* pentru cei din rai.

Se crede că raiul este o grădină minunată, plină de flori şi de îngeri; raiul oferă fericire eternă, aşa după cum grădina maternă oferă securitate şi hrană. Raiul este populat de cei care nu au păcătuit sau, cel puţin, nu au făcut *păcate grele*. „Nimic pătat nu intră aici", îmi spunea o bătrînă credincioasă. Unii merg direct în rai: copiii sub şapte ani, călugăriţele şi cei care mor între Paşti şi Rusalii. Se crede că pruncii botezaţi sub şapte ani sînt îngeri puri, care nu au păcătuit „greu". (De obicei, prima spovedanie are loc la opt ani. Este relevant faptul că înainte de primul război mondial fetiţele şi băieţii erau îmbrăcaţi la fel pînă la vîrsta de şapte ani, cînd deveneau capabili de păcat.) Cei ce mor între Paşti şi Rusalii profită de faptul că porţile raiului sînt deschise cu ocazia învierii lui Hristos şi a urcării sale la ceruri. Cei care nu merg direct în rai, dar care au dus o viaţă creştinească, sînt ajutaţi corespunzător de rudele în viaţă şi vor fi în cele din urmă admişi din purgatoriu în rai. La rîndul lor, locuitorii raiului se roagă ca Dumnezeu să-i ierte pe cei care nu se află acolo şi să le grăbească ispăşirea din purgatoriu.

Păcătoşii merg în iad sau în purgatoriu, în funcţie de felul de viaţă pe care l-au dus. Iadul reprezintă destinaţia celor „fără de Dumnezeu". Este

antiteza raiului, caracterizat de foc şi suferinţă veşnică. Diavolii îi înţeapă continuu pe colocatarii umani cu furci ascuţite. Pedepsele pentru ofensele aduse lui Dumnezeu pe pămînt sînt severe. Anumite păcate nu pot fi niciodată absolvite, iar cei care le-au comis sînt condamnaţi la damnare. Păcatele grele includ unirea sexuală ilicită (prostituţie, homosexualitate, codoşlîc), furtul neînapoiat sau nemărturisit, crima, sinuciderea şi vrăjitoria. Cei nebotezaţi sînt consideraţi victime nefericite ale neglijenţei părinţilor; încît ei pot scăpa din purgatoriu dacă cei rămaşi în viaţă îşi îndeplinesc obligaţiile. Pe de altă parte, nu există un consens privind felul cum poţi scăpa din iad. Unii credincioşi susţin cu tărie că aşa ceva e imposibil; anumite păcate nu pot fi niciodată exonerate, iar cei ce le-au săvîrşit sînt condamnaţi la damnare.

Cei care nu merg direct în rai sau în iad ajung în purgatoriu. Printre aceştia se află şi cei care au scăpat de condamnarea iadului: de exemplu, hoţii şi păcătoşii sexuali care au mărturisit şi şi-au corectat comportamentul deviant în timpul vieţii. Se crede că purgatoriul este un loc neplăcut, în care focul arde continuu (la fel ca în iad). Din cînd în cînd, însă, sufletele din purgatoriu o zăresc pe Fecioara Maria, ca o licărire de speranţă. Pentru cei aflaţi într-o asemenea situaţie-limită, natura şi gravitatea păcatelor de pe pămînt determină durata pedepsei – „care depinde de ceea ce porţi în sac" (*care cum are în traistă*), aceasta referindu-se la totalitatea experienţelor din timpul vieţii. Se spune că a te afla în purgatoriu este sinonim cu „a fi la închisoare; acolo stai doar pentru o vreme". Cineva poate fi iertat de purgatoriu la îndeplinirea pedepsei. Aceasta se întîmplă după ce sufletul a trecut prin *vămile* pe care le întîlneşte după ce părăseşte definitiv corpul ce se odihneşte în groapă. Vameşii trebuie satisfăcuţi prin răspunsuri la întrebările lor, înainte ca ei să permită sufletului să se îndrepte către Judecata de Apoi. Pentru a cîştiga bunăvoinţa vameşilor, cei în viaţă pun monezi în sicriu, astfel încît fiecare taxă să poată fi plătită. După ce sufletul trece cu succes prin vămi, el ajunge la o bifurcaţie. Drumul din dreapta este calea de flori ce duce spre rai; cel din stînga este calea cu spini care duce în iad. Dihotomia dintre iad şi rai dă naştere la confuzii în privinţa localizării purgatoriului. Purgatoriul nu poate fi determinat geografic, însă el este clar locul unde sînt pedepsiţi cei care au comis păcate mai mici şi unde ei se vor întoarce după Judecata de Apoi, dacă nu vor lua drumul raiului (se crede că evreii stau în purgatoriu – şi nu în iad – deoarece ei sînt „botezaţi"). Din nou, diversele concepţii despre moarte şi lumea de dincolo sînt adeseori contradictorii.

Structuri laice binare: lumea de aici şi cea de dincolo

Modelul tripartit al lumii morţilor reflectă o viziune de inspiraţie creştină a lumii de dincolo în care raiul, purgatoriul şi iadul reprezintă o metastructură a tripartiţiei binelui, răului relativ şi răului absolut, care dă oamenilor posibilitatea să facă faţă problemelor fundamentale ale existenţei. Universul morţilor nu este însă perceput doar în termenii acestui model diferenţiat moral; el este văzut şi ca o entitate distinctă, legată de lumea viilor, dar fiind esenţialmente o inversiune a acesteia. Distincţia dintre „modelele" binare şi tripartite nu pare a fi problematică pentru cei care le trăiesc şi

care gîndesc în cadrul lor. Versiunea creştină mai poate fi privită şi ca un mod de a trata aspectele existenţial-religioase ale morţii; cea laică (în lipsă de termeni clasificatori mai buni) tratează dimensiunea material-culturală (cu alte cuvinte, cele două „modele" circumscriu şi dimensiunea indexicală a simbolurilor; relaţia dintre credinţe şi practici este bine articulată.) În ambele versiuni, relaţiile dintre lumea de aici şi cea de dincolo, dintre morţi şi vii, sînt dinamice.

Ceia lume se referă mai degrabă la „lumea aceea", decît la „altă lume", datorită relaţiilor semantice care există între expresiile *ceia lume* şi *astă-lume*. Dacă expresia „lumea cealaltă" este corectă din punct de vedere idiomatic, ea presupune totuşi o relaţie bazată mai mult pe opoziţie şi diferenţă decît pe similaritate şi inversiune. De asemenea, *aceasta* şi *aceea* menţin structura conceptuală a paralelismului negativ, caracteristic poeticii române*.

Bocetele care colorează ritualul funerar se concentrează în primul rînd asupra cosmologiei laice a morţii şi a lumii de dincolo; de aceea, restul discuţiei de faţă se va referi la acest cadru interpretativ. În *ceia lume*, se confirmă ordonarea ierarhică a relaţiilor. Astfel, cînd mor, oamenii merg în lumea de dincolo la familiile lor. Aceasta înseamnă că o văduvă se alătură familiei soţului ei şi nu familiei părinteşti, pe care a părăsit-o cînd s-a cununat; în vreme ce o fată nemăritată, aflată la vîrsta măritişului, merge la familia părintească. Relaţiile sociale stabilesc o continuitate a relaţiilor între vii şi morţi.

Ceea ce diferă semnificativ în lumea morţilor este mediul natural şi „stilul de viaţă" pe care aceasta îl promovează. Lumea morţilor reprezintă principala inversiune simbolică a lumii celor vii. În mod tipic, inversiunea este asociată cu sistemele de clasificare şi negare (Babcock, 1978, 13-36), sistemele de clasificare fiind constructe culturale care ordonează experienţa umană. Din această perspectivă, cultura distinge existenţa umană de natură. Prin acţiune orientată spre un scop, oamenii controlează mediul. Astfel, cultura este constituită din consumatori – de natură şi de produse ale activităţii umane. Dar natura îşi ia revanşa de pe urmă asupra centrismului cultural al viului: moartea neagă viaţa. Lumea este privată de constructele culturale familiare; binefacerile şi elementele culturale fundamentale dispar. Următoarele versuri semnalează că în lumea morţilor

Nici ară nici cară
Nici nu-l suflă vînt de vară.
Nici îi pat de să culcă
Numa pă lutu uscat.
Nici îi scaun dă şăzut
Numa pă glie şî lut.
Nici îi foc nici îi lumnină
Nici nu fă nime de cină.

Cealaltă lume este tot ceea ce nu este lumea viilor. Timpul şi spaţiul rămîn continuităţi naturale, neordonate de gîndirea umană. Lumea aceasta şi cealaltă pot fi comparate în termenii contrastelor spaţiale şi temporale care structurează cultural organizarea socială a celor vii[12] (vezi figura):

* Discuţia autoarei vizează aici probleme de sinonimie lexicală cu termeni echivalenţi din engleză; dar remarcile general-semantice se aplică în egală măsură traducerilor intralingvistice, de la româna dialectală la limba standard (n.tr.).

	Lumea celor vii	Lumea morţilor
Timp:	Progresiune temporală (ciclu de viaţă)	Staţionar
	Ciclicitate: diurnă, sezonieră, anuală	Eternitate
	Producţie şi reproducţie socială	Linişte spirituală
Spaţiu:	Sub soare	În pămînt
	Sat	Cimitir
	Casă	Groapă, sicriu

În lumea celor vii, ciclul vieţii este marcat de progresiunea temporală, producţia şi reproducţia socială petrecîndu-se în acest cadru. Timpul este ordonat de o manieră ciclică, în funcţie de secvenţele diurne, sezoniere şi anuale. Prin contrast, în lumea morţilor există mai curînd stagnare decît mişcare şi creştere. Predomină liniştea spirituală, iar timpul este etern, neschimbător, nedivizat în unităţi distincte de măsurare. Demarcaţiile spaţiale divizează topologia specifică a celor două lumi. Printre cei vii, fiinţele umane sînt supuse încadrărilor în unităţi elementare: ei trăiesc în sate sau în oraşe, locuiesc în case. Pe de altă parte, lumea morţilor este adînc ascunsă în pămînt. Morţii „locuiesc" în cimitir, în gropile şi în sicriele lor.

Ciclul de viaţă al naturii este auto-regenerativ şi asigură cadrul în interiorul căruia se juxtapun acţiunile umane. Stările naturale şi timpul natural schimbător modelează activităţile umane pe parcursul ciclului vieţii. Însă, ciclul vieţii umane se sfîrşeşte în moarte; nu urmează nimic după aceasta. În lumea de dincolo nimic nu se mai schimbă, nimeni nu îmbătrîneşte. Moartea dă credibilitate observaţiei tranşante a lui Marx, după care conştiinţa este determinată de existenţă[13].

Lumea celor vii este asociată cu vitalitatea şi productivitatea, ambele putînd avea loc doar sub soare. Tot ceea ce se află sub pămînt este misterios, întunecat precum noroiul şi nămolul, care ascund orice vederii. Acolo, în întunecimea pămîntului, este locul unde se află moartea. Viaţa are nu doar un timp al său, ci şi un spaţiu propriu, care este altfel decît spaţiul din lumea morţilor. Cel din urmă este necunoscut celor vii. Viii însoţesc mortul doar pînă la intrarea în această lume necunoscută: în acel loc ei depun corpul în pămînt. Degradarea fizică a corpului trebuie să se producă în mod firesc; incinerarea este respinsă, căci astfel este ars şi sufletul, nu numai corpul, ceea ce anulează posibilitatea nemuririi[14].

Locul de îngropăciune este cimitirul satului, construit în jurul bisericii. Biserica reprezintă centrul moral şi spiritual al lumii celor vii, iar cimitirul, satul morţilor, organizarea sa fizică asemănîndu-se cu organizarea socială a satului. De fapt, cimitirul reprezintă o referinţă genealogică de primă importanţă; generaţii întregi de membri ai familiei sînt îngropaţi unii peste alţii, construindu-se astfel o reprezentare spaţială a istoriei familiei (vezi şi Bernabé, 1980, 69). Există şi o aparentă organizare ierarhică: familiile cu statut superior sau cu mijloace materiale sînt îngropate în imediata vecinătate a bisericii; cei de condiţie mai umilă sînt aşezaţi către margini.

Celor care nu cinstesc comunitatea creştină a lui Dumnezeu nu li se permite să fie îngropaţi în cimitirul satului (nu se percepe, însă, nici o contradicţie în efectuarea ritualului funerar; majoritatea membrilor de

partid sînt însoţiţi de acest ritual pe ultimul lor drum şi sînt îngropaţi în cimitir). În categoria proscrişilor intră copiii nebotezaţi, sinucigaşii, vrăjitoarele şi, în trecut, evreii, care se deosebeau de primele trei grupuri. Deşi nu erau creştini, ei erau consideraţi ca persoane profund religioase şi aveau un cimitir separat[15]. Deşi copiii nebotezaţi nu pot fi înmormîntaţi în cimitir, ei sînt compătimiţi, întrucît nu ei sînt responsabili pentru starea lor. Astfel, cei vii adoptă anumite atitudini, din consideraţie pentru cei inocenţi. De exemplu, se spune că o stea căzătoare arată că undeva moare un copil nebotezat. Despre copiii sub şapte ani se crede că merg direct în rai. O stea căzătoare înseamnă că drumul copilului este stînjenit: copilul nu va ajunge la cer dacă nu se întreprinde ceva. Aşadar, cînd cineva vede căzînd o stea, el trebuie să-şi exercite dreptul civil de a „boteza" copilul, spunînd: „Dacă e băiat, să se cheme Ion; dacă e fată, să o cheme Ioană". În mod similar, dacă moaşa vede că nou-născutul poate muri înainte de sosirea preotului, ea are autoritatea de a boteza copilul. Ea îl stropeşte cu apă sfinţită, spunînd: „În numele Tatălui, îl botez pe robul Tău..." (fiecare gospodărie păstrează o sticlă cu apă sfinţită de la Bobotează pe tot timpul anului). Apoi, moaşa înscrie copilul la preot.

Sinucigaşii şi vrăjitoarele sînt slugile diavolului; pentru aceştia, nu se poate face mai nimic. Ei sînt consideraţi devianţi, marginali cultural în cel mai bun caz şi, ca atare, sînt dispreţuiţi. În consecinţă, sînt îngropaţi în afara culturii, în mijlocul naturii, într-un colţ de cîmp desemnat anume pentru ei. Respectivele zone sînt lăsate în părăsire (în realitate, este o practică acceptată ca proscrişii să fie îngropaţi de-a lungul perimetrului cimitirului, dar acest lucru nu este de dorit). Cînd această practică este violată, cei vii se tem de consecinţe neprevăzute. Într-un sat, de exemplu, preotul a acceptat ca o vrăjitoare să fie îngropată la marginea cimitirului. Numeroşi săteni îngroziţi şi-au justificat reacţia povestind cum, de îndată ce sicriul a fost acoperit cu ţărînă, din pămînt a răsărit un şarpe negru (simbol al diavolului), care s-a întins de-a curmezişul mormîntului, unde a rămas cîteva săptămîni. (Veracitatea acestei povestiri este mai puţin importantă; semnificativă este puterea explicativă a sistemului de credinţe).

Cimitirul are o identitate a sa proprie. Este un loc unde vin oamenii, dar din cu totul alte motive decît dacă s-ar duce în altă parte:

Cîtă lume mere-n ţară
De sărbători zine iară.
Da din tine ţîntirime
Cine mere nu mai zine.

Astăzi, deşi un segment însemnat al populaţiei lucrează în alte zone (sau „mere în ţară") în cea mai mare parte a anului, majoritatea revine acasă de sărbători. Cei care nu părăsesc satul ştiu că lucrătorii se vor întoarce la anumite ocazii şi că, între timp, vor trimite scrisori. Moartea distruge acest model. Cimitirul este o staţie terminus către care oamenii pleacă, dar de unde nimeni nu se mai întoarce.

Nu te păzi cu drumu
Ştiu că nu mei la lucru.
Nu mei la gostat în ţară
S-aşteptăm că să zii iară.
Ştiu că nu mei la gostate
S-aşteptăm să-mni trimiţi carte.

Că te duci a putrezî
Şî-napoi nu-i mai zini.

Limbajul morţii se concentrează asupra trecerii şi asupra proceselor pe care le suferă corpul. Textul anterior descrie cimitirul ca mediu de trecere. Dar el este şi un loc de rezidenţă. La fel ca satul celor vii, cel al morţilor este format din „case". Fiecare mort are casa lui:

Groapa-i casa omului
Şî tătă averea lui.

Din nou, lumile celor morţi şi celor vii sînt similare, dar diferă în aspecte esenţiale. Casele morţilor sînt localizate sub pămînt şi nu deasupra. Cuvintele folosite pentru a le descrie sînt *mormînt* (de aceea funeraliile reprezintă o *înmormîntare*) sau *groapă*. Groapa este un simplu adăpost, spre deosebire de casa celor vii, care reprezintă statutul social şi resursele economice şi este locul unde se desfăşoară interacţiunile sociale din cadrul familiei şi cu prietenii. Interiorul şi stilul unei case reflectă procesul de reconstrucţie a valorilor şi a sinelui locuitorilor ei. Moartea are ca efect o deconstrucţie radicală a sinelui şi a „stilului de viaţă". În satul morţilor, toate „casele" sînt identice (această remarcă nu se referă la monumentele ridicate de cei vii pentru morţii lor; ele nu fac decît să perpetueze diferenţierea socială prin ornarea artificială a mormintelor). În cimitir, nimeni nu are mai mult decît ceilalţi, indiferent de statutul anterior.

Strînge omu ca furnica
Cînd moare n-are nimnica.
Patru scînduri într-un cui
C-atîta-i averea lui.
Tu ____ cît ai lucrat
Tăte aici le-ai lăsat.

Viaţa societăţii este predicată pe baza producţiei materiale. Astfel, oamenii lucrează din greu în timpul vieţii, dar moartea le reduce toate achiziţiile la scîndurile care formează pereţii ultimei „case". Nimic altceva nu poate fi luat dincolo.

Casele morţilor sînt uniforme din punct de vedere arhitectural. La fel ca în viaţă, rudele şi prietenii vin să vadă noua „locuinţă". Aceasta nu este niciodată agreată.

Am zinit să-ţi văd casa
Să văd plăce-mni-a ori ba.
Fără uşă şî fereastă
A si tare-ntunecoasă.
Că mîndră casă ai avut
Ş-aceia nu ţi-o plăcut
Ş-ai făcut alta de lut.
Fără uşi fără fereşti
Cu nime să nu grăieşti.

Casele servesc drept locuri pentru schimburile sociale. Uşile şi ferestrele pot încuraja sau descuraja interacţiunile, urînd bun-venit sau împiedicînd conversaţia, curtarea sau socialitatea în general. Noaptea, de exemplu, uşile şi ferestrele sînt încuiate; cînd corpul mortului este scos din casă, ele se închid de asemenea, pentru a preveni întoarcerea acestuia printre cei vii. În lumea morţilor însă, nu există uşi şi ferestre care pot fi închise sau

deschise. Interacţiunea socială a încetat. Comunicarea, elementul fundamental al culturii umane, devine imposibilă. „Conversaţia" pe care se sprijină viaţa încetează[16]. Viii rămîn în afara lumii morţilor. Formele mediate de comunicare dintre cele două categorii – bocetele, pomenile, visele – sînt constituite şi dotate cu sens doar de către cei vii. Întotdeauna bocitoarele imploră cadavrul (înainte de îngropare) să „se ridice şi să vorbească" cu ele sau, dacă nu, cu oricine altcineva. Dar aceste îndemnuri nu primesc răspuns. Cei vii se pot adresa morţilor, nu şi invers. Viii pot vizita „casa" mortului, dar nu sînt invitaţi înăuntru. Ocupantul este închis înăuntru pentru vecie; vizitatorii rămîn afară pentru tot restul vieţii (numeroase bocete menţionează porţile închise). Nu există nici o posibilitate de schimb direct. Moartea neagă viaţa sub toate aspectele ei importante.

Petrecanie: ritul de trecere

După cum am văzut, moartea este inextricabil legată de noţiunea de trecere. Decesul fizic al corpului semnalează începutul trecerii sufletului din această lume spre cealaltă. Riturile de trecere simultane şi paralele pentru cei morţi şi cei vii realizează procesele de separare şi de integrare. În final, sufletul se separă de corp, defunctul este încorporat în lumea morţilor, iar cei care îl jelesc se reintegrează în lumea viilor. Pe întreg parcursul acestui proces de trecere, relaţiile dintre cei vii şi cel de curînd decedat suferă o transformare, începînd să se afirme noile relaţii dintre vii şi mortul abia îngropat. Termenii ritului funerar recunosc elementul esenţial al trecerii, adică participarea viilor şi a mortului: *înmormîntarea* se referă la actul de îngropare a decedatului, de punere a corpului în *mormînt*, de unde sufletul pleacă în călătorie şi în care corpul se descompune; *petrecania*, cuvîntul folosit în Maramureş pentru funeralii, se referă la însoţirea şi cinstirea mortului pe acest ultim drum, ca şi la dificultatea perioadei respective pentru cei vii (cuvîntul „petrecanie" avînd şi un înţeles autoreflexiv. În general, verbul intranzitiv *a petrece* înseamnă a sărbători, a se amuza – de unde substantivul *petrecere*. Însă forma tranzitivă a verbului înseamnă a suferi sau a îndura. Astfel, „petrecanie" cuprinde ambele sensuri indexicale.)

Funeraliile, la fel ca şi nunţile, durează trei zile. Îngroparea are loc în a treia zi de la deces (a treia zi după moarte a fost recunoscută ca ziua învierii lui Hristos). Primele două zile sînt în general dedicate pregătirilor. Imediat după confirmarea morţii, rudele apropiate încep să se ocupe de ceea ce se cuvine. Cineva merge să anunţe preotul şi să asigure tragerea clopotelor la biserică. Un anumit fel de a bate clopotele aduc la cunoştinţa comunităţii că s-a stins unul dintre membrii ei. Dacă moartea survine în timpul nopţii, clopotele vor fi trase în zori. De obicei, clopotele se bat de trei ori pe zi, serviciu pentru care clopotarul primeşte bani. Urmează comandarea sicriului (cunoscut sub numele de *copîrşeu* sau *sălaş*). Anunţat, dulgherul începe de îndată fabricarea acestuia. De obicei, sicriile se confecţionează din lemn, iar preţul variază în funcţie de decoraţii (sculptate sau pictate).

Între timp, în casă se desfăşoară diverse activităţi. De îndată ce viaţa s-a stins, se aprind lumînări cu scopul de a îndepărta spiritele rele şi alte pericole care pîndesc corpul, precum şi de a lumina drumul sufletului mortului către cealaltă lume. Se consideră că e o mare nenorocire ca să

moară cineva „fără lumină". Situaţia este semnalată în bocetele pentru cei care au murit departe de casă, în special soldaţii morţi în război:

Da aşă frătiucu mneu
N-ai avut nici copîrşeu.
Rău ne doare la inimă
C-ai murit fără lumnină.
Uă fără lumnină de său
Departe de satul tău.

Astăzi, tema morţii fără lumină se aplică şi celor care mor în spital; devenind mai frecvente, asemenea cazuri au fost incluse în bocete. Pe lîngă lumînările obişnuite din casă, se mai fabrică o lumînare specială de ceară; ea are lungimea corpului decedatului şi este trasă într-o formă circulară. Cunoscută sub numele de *toiag* sau *lumina trupului,* această lumînare trebuie ţinută aprinsă pînă la îngroparea corpului. Toiagul asigură lumină pentru călătoria mortului; se crede că este periculos pentru suflet ca această lumină să se stingă (mai demult se credea că, pînă la înmormîntare, această lumînare ardea păcatele mortului, astfel încît el să poată trece în lumea cealaltă cu un bilanţ curat. Vezi Marian, 1892, 150).

Ca procedură profilactică, se acoperă toate oglinzile din casă, dar e discutabil în ce scop. Există o explicaţie oferită de mai toţi ieudenii: pentru ca preotul să nu-şi vadă imaginea reflectată; încît, acoperirea nu ar fi făcută pentru mort. Preotul, însă, a afirmat că este o confuzie din partea populaţiei laice; nu există nici o prescriere conform căreia preoţii nu ar avea voie să-şi vadă imaginea în oglindă. El a sugerat un alt motiv al acţiunii: oamenii să nu vadă reflectarea „fantomei" mortului. Este o măsură menită să protejeze sufletul decedatului, care la moarte se separă de trup[17].

Desigur, trebuie pregătit şi cadavrul. Corpul este spălat de persoane de acelaşi sex cu mortul. Aceasta este practica uzuală, dar există şi numeroase excepţii, iar regula nu se aplică întotdeauna copiilor. În general, relaţia de sex prevalează asupra celei de rudenie; persoana care spală corpul nu trebuie neapărat să fie o rudă. (Se crede că cei care au spălat şapte sau mai mulţi morţi, merg direct în rai. Deşi toată lumea aspiră la aceasta, oamenilor le este frică de puterea de contaminare a morţii şi de confruntarea cu moartea pe care o implică spălarea cadavrului.) După spălatul corpului, apa este aruncată afară din casă. Oamenii au grijă să o azvîrle într-un colţ al proprietăţii unde nu pune nimeni piciorul – „ca nu cumva să ajungă precum mortul, fără putere". Se mai spune că „dacă vrei să faci cuiva rău, stropeşte-l cu apa de la spălatul mortului; nimic nu se va mai lipi de el – decît moartea"[18]. Principii asociative asemănătoare dictează soarta patului în care a dormit mortul: paiele sînt scoase şi arse, astfel ca nimeni să nu mai doarmă pe ele – căci va dormi ca un mort.

Pînă la confecţionarea sicriului, corpul, îmbrăcat în haine de duminică, este întins pe o bancă sau pe o masă lungă de lemn. Unii oameni, însă, îşi pregătesc haine special pentru înmormîntare. Printre mîinile decedatului e petrecut de obicei un rozariu. La căpătîi este fixat toiagul. O dată confecţionat, sicriul este şi el pregătit. Salteaua şi perna se umplu cu rumeguşul obţinut de la geluirea lemnului din care e făcut sicriul. (Rudele sînt sfătuite să nu folosească pene, umplutura normală pentru perne; se crede că altfel, în lumea de dincolo mortul va trebui să alerge să adune penele, nepu-

tîndu-se odihni.) În interiorul sicriului se aşterne un cearceaf. Apoi, corpul este întins în noua sa „casă". Se mai pun alături: un colăcel, în a cărui cocă s-a introdus un ban – pentru plata vameşilor; un beţişor – pentru ajutor la mers pe drumul către lumea de dincolo – şi flori, în a treia zi.

Pe parcursul celor trei zile de funeralii, moartea, trecerea şi transformarea identităţii sînt desemnate simbolic prin prezenţa fizică a mortului, dar şi a rudelor apropiate în viaţă (pînă la gradul trei). Toţi sînt îmbrăcaţi în negru – culoarea morţii – sau în alte culori închise. Rudele de sex feminin au părul despletit; bărbaţii sînt nebărbieriţi; ei şi băieţii umblă cu capul descoperit. Se spune că părul despletit, barba nerasă sau capul neacoperit ajută ca obstacolele din calea mortului să fie evitate. Totodată, fiind îndeaproape legate de mort, rudele apropiate poartă însemne distinctive, menţinîndu-se mai aproape de starea naturală a corpului. În acest fel, membrii comunităţii ştiu că ele au un mort în familie. (Să ne amintim că schimbarea de statut era marcată şi fizic în timpul nunţii. Împletitul părului miresei este un simbol al calităţii ei de femeie măritată. Inversiunea simbolică a împletitului în aceste rituri este demnă de semnalat. Împletitul părului generează relaţii; despletirea ajută la întreruperea lor.) La încheierea ritualului, rudele apropiate revin la o conduită mai obişnuită, femeile îşi împletesc iarăşi părul, iar bărbaţii îşi acoperă capul şi se bărbieresc. Doliul continuă de-a lungul întregului an prin îmbrăcăminte de culoare neagră şi abţinerea de la petreceri. La capătul unui an de zile, cei rămaşi în viaţă îşi reiau identitatea lor anterioară, renunţînd la însemnele de doliu; doar după un an de zile este mortul încorporat complet în lumea de dincolo.

Pregătirea hranei şi a băuturii pentru veghetori şi bocitoare, precum şi a cozonacilor şi colacilor pentru pomană ocupă cea mai mare parte a timpului înainte de ziua îngropăciunii. Ca şi la nunţi, se angajează o bucătăreasă pentru supravegherea acestor activităţi. Din nou, ajută rude de sex feminin şi vecinele. Mesele au loc în noaptea dinaintea înmormîntării, imediat după aceasta, în a treia zi şi după şase luni. Meniul este determinat în mare măsură de ziua în care se dă masa, dacă este zi de post sau nu. Felurile tradiţionale sînt ciorba de fasole sau supa de tăiţei, sarmale, pîine şi desert. În zilele „de dulce", supa este făcută pe bază de lapte sau zeamă de pui; în zilele „de post", supa e făcută cu apă şi oţet sau doar cu apă. În umplutura de sarmale intră ulei, carne şi un amestec de orez sau fiertură de porumb, în zilele de dulce; uleiul şi carnea lipsesc în zilele de post. Desertul poate fi o patiserie de tipul gogoşilor sau un compot de fructe, din nou, ţinînd cont de zi. La toate mesele se bea ţuică de prune, două pahare de persoană – un pahar pentru meseni şi unul pentru sufletul mortului (dar „nimeni nu trebuie să se îmbete; este ruşine la o înmormîntare")[19].

Se spune că nu trebuie să existe „înmormîntare fără pîine". Pe lîngă pîinea consumată la masă, toţi cei care participă la înmormîntare trebuie să ia cu ei un colăcel pentru sufletul mortului. Cantităţi suplimentare trebuie să fie la îndemînă pentru vizitatorii neaşteptaţi. Copiilor li se oferă chifle, covrigi sau bomboane. În prezent, colacii şi restul patiseriei sînt de obicei cumpărate de la brutăria din Sighetu Marmaţiei. Faptul este deosebit de util, dacă înmormîntarea va fi una mare (cu cîteva sute de participanţi); în caz contrar, bucătăreasa îşi roagă ajutoarele să coacă. Deşi cea mai mare parte din patiserie este procurată de la brutărie (familia trebuind să se

îngrijească de asta, lucru nu totdeauna uşor), colacii rituali pentru cei care oficiază înmormîntarea şi pentru oaspeţii de onoare se coc în casă. Aceşti colaci sînt mai mari decît cei oferiţi participanţilor obişnuiţi şi sînt ornaţi cu simboluri creştine. Un alt tip de pîine mică, avînd o formă cu şapte colţuri (*prescura*) este pregătită pentru diferiţi reprezentanţi ai Bisericii. Împreună, colacii şi prescurile reprezintă *pomenile*. În general, ele sînt împărţite în următorul mod (exceptînd pîinile pentru oaspeţii de onoare, al căror număr variază de la o înmormîntare la alta):

preot	3 colaci, 1 prescură
diacon	2 colaci, 1 prescură
gropar	1 colac
clopotar	1 colac
purtătorii catafalcului	1 colac de persoană (total, şase persoane)
purtătorii de lumînări	1 colac de persoană (total, patru persoane)
purtătorii de steaguri	1 colac de persoană (total, trei persoane)

Pîinile pentru reprezentanţii Bisericii sînt învelite într-un prosop ţesut; în mijlocul pîinii de deasupra se înfige o lumînare (aprinsă de la cea a preotului). La mesele de trei zile şi de şase săptămîni se oferă numai colaci, dar aceştia nu mai sînt înveliţi în ştergar.

Majoritatea cheltuielilor survin în timpul pregătirii funeraliilor. Preotul (preoţii) vor primi o anumită sumă, la fel şi bucătăreasa, clopotarul şi dulgherul care a confecţionat sicriul. Mîncarea, băutura şi lumînările trebuiesc cumpărate; la fel sicriul şi coroanele de flori; steagurile şi prapurii se închiriază de la biserică. Cheltuieli adiţionale includ costul meselor rituale din timpul zilelor obligatorii de doliu, precum şi cel al unei pietre de mormînt sau al unei cruci sculptate. O înmormîntare este la fel de scumpă ca şi o nuntă (mai mult decît salariul pe două luni – calculat pentru o economie socialistă); de obicei, fiecare familie include aceste cheltuieli în alcătuirea bugetului pe termen lung.

Pe parcursul celor două zile ce preced înmormîntarea, rudele, vecinii şi prietenii vin să-şi prezinte condoleanţele. Femeile care se află la faţa locului încep să bocească atunci cînd sună clopotele. În seara de dinaintea înmormîntării, acasă, are loc o slujbă de binecuvîntare pentru sufletul mortului (*parastas*). În timpul acesteia, sicriul se închide (mai tîrziu el poate fi deschis la dorinţa familiei apropiate) şi se acoperă cu o pătură ţesută pe care se aşază lumînarea mortului, o farfurie cu o lingură şi un colac ritual avînd în mijloc o lumînare aprinsă, o icoană, un ştergar ţesut şi o cruce. Preotul şi diaconul oficiază rugăciunile de rigoare. După slujbă are loc o masă pentru veghetorii invitaţi, de obicei rude sau persoane apropiate mortului. Aceasta este ultima cină ce va fi împărţită cu mortul în casă. Dimineaţa următoare marchează începutul înmormîntării propriu-zise.

Ziua înmormîntării

În ziua înmormîntării, în timp ce oalele cu supă şi cu sarmale se încălzesc pe cuptorul cu lemne, iar în curte sînt aşezate mesele din scînduri susţinute de căpriori (dacă vremea o permite), participanţii la înmormîntare aduc ultimele omagii mortului, rugîndu-se în tăcere pentru acesta şi ascultînd bocetele nemîngîiaţilor dinainte de sosirea preotului. Aşa cum o

prescrie tradiţia, femeile se apropie de sicriu şi bocesc. Membrii familiei restrînse pot boci continuu timp de mai multe ore, dacă împrejurările şi starea lor emoţională o permit. În timp ce boceşte, bocitoarea repetă fiecare vers. De asemenea, fiecare vers este punctat de hohotele de plîns ale bocitoarei, mai mult sau mai puţin controlate, în funcţie de capacitatea ei de stăpînire. În cele ce urmează vor fi prezentate şi analizate cîteva bocete caracteristice.

Moartea evocă imagini multiple şi cu mai multe nivele semantice; în chinul lor istovitor, unii veghetori pot petrece ultimele ore filosofînd despre moarte. Moartea este un element activ: ea implică trecere şi transformare. Totodată, moartea este obiectivizată: ea are formă în spaţiu şi timp. Moartea are şi gen: cuvîntul *moarte* este de gen feminin. În consecinţă – sau prin coincidenţă –, se crede că moartea ar fi o femeie (la fel cum sînt cele mai înfricoşătoare figuri din folclorul românesc; vezi Kligman, 1981)[20]. Genul morţii nu pare a fi obiect de dispută, dar există un dezacord considerabil în ceea ce priveşte înfăţişarea şi vîrsta ei. Unii pretind că moartea ar fi o femeie tînără şi frumoasă, o seducătoare; alţii afirmă că e o scorpie bătrînă. În orice caz, moartea este de sex feminin.

De-ar arde focu moartea
Că de ie nu poţi scăpa.
Că ie zine cîtilin
La tineri şî la batrîni.

Întrucît moartea este blestemul etern al viului, la rîndul ei, este blestemată de cei vii, care sînt lipsiţi de putere în faţa ei. „Arz-o focul" sau „lovească-te focul" sînt blesteme tipice adresate morţii, ea însăşi un agent de distrugere. Focul poate fi atît constructiv, cît şi distructiv. Blestemele invocă elementul distructiv. Focul poate distruge corpul fizic, transformîndu-l în cenuşă. Incinerarea nefiind practicată, ea e invocată în blesteme. În acest context, focul arde fiinţa emoţională a celui în viaţă. El este asociat cu procesul de transformare a corpului dintr-o fiinţă plină de viaţă într-un obiect mort. Întrucît moartea este considerată, pe tărîmul ei, ca o fiinţă vie, ea devine un receptor adecvat pentru ca blestemele să-şi atingă scopul – dar totul este în zadar.

Tu moarte, săcere re
Rău poţi tu pă om tăie
Tare fuga putreze.
Mult ieşti moarte-nşelătoare
Cînd îi omu ca o floare
Cum îl iei di pă pticioare.
Şî îl tomneşti la răcoare
Ca să nu-l agiungă soare.
Cum îl pui cătă pămînt
Că să nu-l mai bată vînt.

„Moartea" este o prezenţă familiară celor vii, deci vorbitorii i se adresează cu *tu*. Femeile sînt cele care aduc oamenii pe lume şi îi scot din ea; viaţa şi moartea fac parte din lucrarea lor. Oamenii spun că moartea are o seceră cu care taie gîtul victimelor: „cineva care moare îşi duce adeseori mîna la gît; e ceva aici, să ştii". (Dacă moartea survine într-o casă care se zugrăveşte, zugrăvitul trebuie să înceteze imediat; altfel, pereţii vor fi văruiţi cu sîngele mortului.) Femeile lucrează adeseori cu secera la cîmp; bărbaţii

poartă coase (în numeroase locuri, moartea este imaginată ca o femeie bătrînă cu o coasă – o inversiune. Ea, ca figură pişicheră, este Femeia cu coasa). Fiind femeie, moartea poartă un instrument feminin. Cu secera, ea retează pe cineva din picioare exact ca şi cînd ar lucra la cîmp. Analogia dintre ciclurile naturii şi cele ale culturii face din moarte un personaj inteligibil.

În bocet, asemănarea dintre moarte şi dragoste este implicită. Adeseori, vorbind despre iubire, bărbaţii menţionează că nu se poate face nimic împotriva puterii seducătoare a femeilor. Sexualitatea este un element important în lipsa lor de apărare. Se crede că femeile, ca şi moartea, nu pot fi satisfăcute (femeile nu sînt de acord cu această apreciere a apetitului lor sexual). Atît femeia, cît şi moartea sînt figuri înşelătoare. Bărbaţii glumesc despre fetele care încearcă să controleze viitorul, „luîndu-şi bărbat" prin farmece şi magie. Şi îi ironizează pe tinerii care îşi pierd astfel libertatea. Dar nu numai bărbaţii sînt cei „păcăliţi" de femei: la fel sînt şi femeile (Kligman, 1984). Întotdeauna mama este cea vinovată că „şi-a vîndut" fata pe vremea cînd era „ca o floare" (după cum am văzut, toasturile de nuntă subliniază acest fapt). Din punct de vedere ideologic, femeile înşală: ele „realizează" moartea propriilor lor fiice, căsătoria fiind considerată un fel de moarte[21]. La scară extinsă, Moartea, ca femeie, „administrează" moartea tuturor. În bocet, expresia „cînd un om e ca o floare" se referă la a fi viu, indiferent de vîrstă sau sex (în strofele din cadrul nunţii, această comparaţie se referă la o femeie tînără, virgină). „A lua omul de pe picioare" înseamnă inactivitate şi, în cele din urmă, moarte. Viaţa cere activitate. Moartea situează decedatul în lumea morţilor, la adăpost de elementele vieţii: soarele şi vîntul (să ne amintim că viaţa se desfăşoară sub soare; moartea, sub pămînt).

Ultimele versuri din bocetul de mai sus ating şi o altă faţetă a morţii. Aceasta nu reprezintă răul pur şi simplu. Moartea, la fel ca şi femeia, hrăneşte: „ea" protejează. Astfel, moartea şi femeia sînt legate prin „natura" lor. Însă, spre deosebire de femei, moartea este şi-o parte a culturii, fiind simultan înăuntru şi în afara acesteia[22]. Moartea, ultima dintre femei, grijulie, nu face deosebiri. Ea nu favorizează pe nimeni în baza vîrstei, sexului, clasei, rasei sau religiei. Nu are preferinţe. În vreme ce moartea exemplifică natura hrănitoare a femeii, ea exercită concomitent şi prerogativele feminine, necontrolabile şi nesocializabile[23]. Moartea, în lumea ei, este antiteza femeii care, în lumea socială a celor vii, este supusă controlului şi socializării. Moartea face ceea ce îi place, cui vrea şi cînd vrea.

Moartea-i tare blăstămată
O zinit la noi în casă
N-am dorit-o niciodată.
Şi ie la noi o zinit
Batăr că nu o-am dorit.
Şî în casă o întrat
Batăr că nu o-am temat.
. . . .
Că poate vede orşîcine
Că la tăţi vremea ne zine.
Că poate vede orşîcare
Că nime n-are scăpare.
Nici sărac da nici domn mare
Moartea grijă nu-o are.

N-are frică de-mparaţi
Nici de-armată-nconjuraţi.
De bătrîni nu i ruşine
Ie şî la cel tînăr zine
Că nu i frică de nime.
Numa tu moarte faci bine
Că te duci la orişicine.

Moartea este marele uniformizator social, singurul fără idei preconcepute (deloc surprinzător, acesta este un clişeu prezent şi în poezia occidentală). Moartea este cel mai bun creştin, pentru că îi „iubeşte" în mod egal pe toţi. Astfel, ea neglijează flagrant structura relaţiilor sociale existente între cei vii. Proprietatea şi respectul îi sînt străine: tînăr sau bătrîn, sărac sau bogat, puternic sau slab, moartea nu face discriminări. Ea îşi urmează instinctul şi legile propriei sale lumi, de dincolo, care este legată – dar atît de diferită – de aceasta.

Întrucît lumea mortului este diferită de cea familiară viilor, bocitoarele încearcă să-l convingă pe decedat să nu plece. Să ne reamintim că, în timpul îmbrăcării, înainte de ceremonia din biserică, mireasa este şi ea rugată să nu plece; cîntecele o previn de consecinţele acţiunii sale, iar tovarăşele ei încearcă zadarnic să o împiedice să se aştearnă la drum pe calea vieţii de femeie măritată. Pragurile de trecere prin viaţă sînt comparate cu mersul pe un drum. Sînt drumuri unidirecţionale; o dată purces, nu e loc de dat un pas înapoi. Moartea nu face excepţie.

Aiesta-i un drum mare
Şî-napoi n-are cărare.
Cine mere-aiesta drum
Nu zine-napoi nicicum.
Cine mere astă cale
Înapoi cărarea n-are.

Trecerea culminează cu schimbarea de statut şi de identitate precum şi cu schimbarea relaţiilor dintre indivizi şi grupuri. Naşterea aşază omul pe calea vieţii. Căsătoria defineşte identitatea socială în cel mai larg sens; moartea duce la pierderea acestei identităţi. Bocitoarele îi amintesc mereu mortului de acest fapt, dar eforturile lor se adresează unor urechi surde:

Dacă de-aicea îi pleca
Urma ţi s-a astupa
Numele ţi s-a uita.

În cazul morţii, schimbarea de identitate este substanţială, ducînd la o completă dispariţie. Versurile de mai sus pot fi comparate cu unele strigături de nuntă adresate miresei:

Mîne-ta atît îi lasă
Numa lacrimi tri pă masă
Urmele pă lîngă casă.
Lacrimile s-or usca
Urma ţi s-a astupa.

Asemănarea dintre moarte şi căsătorie este frecventă şi ea va fi discutată mai pe larg în capitolul următor. Este însă nimerit să punctăm aici o altă analogie între ele. Pentru o femeie, căsătoria este concepută ca aşternerea la drum, pe „calea plină de spini" a traiului printre străini. Unele mirese călătoresc cu bine, dar cele mai multe *pică în foc*. Moartea este privită într-un mod similar în următoarele versuri:

Sînt două drumurele
Unul îi bătut cu spini
Care duce la străini.
Altulu-i bătut cu flori
Care duce la surori
Şî la scumpii frăţiori.

Drumul cu spini duce în iad, iar căsătoria este în general considerată un iad pentru femei; drumul cu flori duce în rai. Florile reprezintă un simbol al creşterii şi vitalităţii, în contextul dragostei familiale; de asemenea, ele împodobesc cerul. Înstrăinarea de familie este comparabilă cu iadul – este dificilă şi „spinoasă". Nerespectarea normelor sociale în viaţă înstrăinează individul de familia sa prin moarte; deviantul este pedepsit în iad[24].

Pe măsură ce se înaintează pe drumul vieţii, în cadrul ciclului vieţii, aceasta devine din ce în ce mai împovărată de greutăţi. Bucuriile tinereţii fac loc necazurilor şi responsabilităţilor căsătoriei. Căsătoria înseamnă că procesul îmbătrînirii a început deja, ceea ce face ca moartea să fie mai aproape. Maturitatea socială (viaţa adultă) este însoţită de sarcini fizice. Moartea, asemenea tinereţii, se consideră a fi o etapă lipsită de griji şi necazuri:

De-ar şti pruncu cînd să naşte
Cîte rele l-or mai paşte.
N-ar mai suge ţîţă dulce
Ce-ar muri şî-n rai s-ar duce.
Că şi ieu de-aş si ştiut
Cîte am de petrecut
Ţîţă dulce n-aş si supt
Făr-aş si murit demult.

Acest bocet accentuează noţiunea de viaţă ca trecere dificilă (*petrecere*), care putea fi evitată dacă moartea ar fi survenit în copilărie, deoarece se crede că, dacă sînt botezaţi, copiii care mor înainte de prima împărtăşanie merg direct în rai.

Suferinţele decedatului din timpul vieţii, la fel ca şi ale bocitoarei, au o prezenţă predominantă în „discuţia" pe care o poartă cu mortul, pe măsură ce ea retrăieşte aceste evenimente, înainte de scoaterea sicriului din casă. Funeraliile soacrei din familia la care am locuit ilustrează cu pregnanţă această rememorare a dificultăţilor vieţii[25]. Moartea *mătuşii* Marie a fost o ocazie deosebită. Ea fusese stimată în comunitate, năşind un mare număr de persoane. Pe lîngă rudele din familia părintească şi cele din partea soţului, toţi finii ei au venit să-i aducă ultimul omagiu[26]. Una dintre surorile Mariei (şaptezeci şi doi de ani), cunoscută în toate satele din zonă pentru priceperea ei la cuvinte, a atras atenţia veghetorilor. Niţa s-a aşezat lîngă sicriu, adresîndu-se surorii sale:

Uă ti-o mîncat Māri năcaz
Uă că nime nu poate şti
Că Doamne-i greu a văduvi.
Uă de mine tu Māri
Doamne greu ţi-o putut si
Sîngură-n lume-a trăi.
Uă sîngură şi-n sat străin
Zîlele ţi-o fo de chin.
Uă văduvă şî-n altu sat
Uă n-ai la cine cere un sfat
Dacă n-ai avut bărbat.

Marie nu a avut o viaţă uşoară. După cum am discutat în capitolul anterior, prin măritiş, o femeie pleacă din familia ei părintească, spunîndu-se că merge să trăiască printre străini. În plus, Marie s-a măritat în afara satului natal. În mod tragic, şi-a pierdut soţul pe vremea cînd copiii erau destul de mici, rămînînd văduvă într-un sat care nu era al ei. Versurile codifică ideologia patriliniarităţii. Cu mama ei într-un alt sat, cu soţul mort, în cine putea Marie să-şi găsească sprijin? În acel mediu străin, ea nu avea pe nimeni de partea ei. Respectarea convenţiilor prevestea mari greutăţi. În ciuda situaţiei sale de neinvidiat, însă, mediul în care s-a găsit aruncată Marie nu a fost atît de aspru pe cît ar fi putut să fie. Ea a dus o viaţă virtuoasă şi a fost profund respectată. Peste cinci sute de oameni au participat la funeraliile sale pentru a-i cinsti sufletul cu durerea lor.

Aşezată lîngă Marie, sora sa şi-a continuat bocetul dinaintea înmormîntării:

Uă de mine tu sorucă
Uă să si fo cu mine-n sat
Doamne ieu te-aş si cătat.
Uă nu si soră cu bănat
Că Doamne bine ti-o cătat
Uă o noră desfatată
Ti-o cătat ca şi o fată
Uă de-ai si avut o fată
Uă mai bine nu te-ar si cătată.
Uă şî cumva de ţi-o greşit
Iartă-o că ti-o doicit
Uă cîte nopţi nu o durnit.
Uă Mări de ţi-o supărat
Iartă-o că ti-o cătat.

Sora Mariei subliniază faptul că măritişul a fost cel care le-a despărţit; cea mai mare parte a vieţii, au trăit în sate diferite. Prin urmare, contactele dintre ele au fost limitate de împrejurări. Dacă ar fi fost în acelaşi sat, Niţa ar fi avut grijă de Marie; oricum, nora Mariei, Juji, a avut grijă de Marie ca şi cînd ar fi fost propria ei fiică. (Concepţia generală este că la vîrstă înaintată, soacra ajunge pe mîna nurorii, mai ales dacă soţul soacrei este deja decedat. Se consideră că aceasta este o formă de răzbunare socială faţă de lipsa de generozitate a soacrei pentru nora sa. Deşi se ştia că relaţia dintre Marie şi nora sa nu a fost lipsită de „spini", Marie a fost cu adevărat norocoasă; grija de care a dat dovadă nora a fost lăudată de mulţi.) Comportarea lui Juji a fost atît de exemplară, încît numeroase bocitoare atrăgeau atenţia Mariei asupra acestui fapt; în repetate rînduri, ele o sfătuiau să o ierte pe nora sa pentru orice rău i-ar fi făcut fără voie. Meritele lui Juji au depăşit cu mult cadrul comportamentului politicos ocazional. A cere iertare este, ca şi în acest bocet, un element component de bun-rămas adresat în toate riturile ciclului vieţii; acest aspect va fi reluat ceva mai jos[27].

Limbajul morţii, indicînd transformarea iminentă, conţine sfatul de a *nu pleca*, de a *nu porni*, de a nu se grăbi pe ultimul drum. De asemenea, se previne mortul de ceea ce urmează a i se întîmpla *dacă-i pleca*. Călătoria de-a lungul drumului vieţii este, însă, inevitabilă. Astfel, bocitoarea, ştiind că în curînd mortul va părăsi gospodăria, îi oferă – la fel ca oricărui *drumar* – mîncare pentru drum:

Scoală mîndră de-aicea
Că ţi-am făcut merindea

Să vezi place-ţi-a ori ba.
Mîndră de nu ţi-a plăcea
Cu noi îi mai rămînea.

Dar toate încercările de a negocia cu decedatul sînt destinate eşecului. Ceea ce s-a pierdut nu mai poate fi recuperat[28].

Vai de mine ce-am ptierdut
Nu ieste-n tîrg de vîndut.
Vai de mine ce-am scăpat
Nu-i în tîrg de cumpărat.
Uă oricîtă lume-ai plăti
Mamă-n tîrg nu poţi găsi.
Oricît în lume ai da
Mamă-n tîrg nu poţi afla.
Uă tu te plîngi plîngei cu tine
Nu te spune cătă nime.
Tu te plîngi plînge şî ie
Uă nimănui nu-i poveste.

Nu există nici o modalitate de a aduce mortul înapoi. Ciclul vieţii este o devenire, iar transformările sînt ireversibile. Transformările sinelui sînt substanţiale, atît din punct de vedere social cît şi, adeseori, fizic: pierderea virginităţii este ireversibilă; pierderea vieţii fizice a mortului desfide reînvierea în lumea viilor. Transformarea prin putrezire e definitivă. Pe scurt, nu e loc de a negocia cu moartea[29].

Vai tu moarte cît ţi-aş da
Zîle să pot cumpăra.
Vai de mine şî de mine
Cum zîle nu vinde nime.

Spre deosebire de limbajul căsătoriei, limbajul morţii nu împrumută atît de amplu din vocabularul cultural al comerţului (vezi cap. II; şi Kligman, 1984). În vreme ce căsătoria este considerată un eveniment natural în ciclul vieţii, construcţia sa este preeminent culturală. Astfel, căsătoria este supusă acţiunii şi controlului omenesc; termenii săi sînt deci negociabili. Moartea, însă, este un eveniment natural (cu excepţia unor intervenţii umane neprevăzute); nu se poate negocia cu nimeni. Astfel, limbajul morţii exploatează prelucrarea corpului, acesta fiind materialul transformat de moarte. Corpul este vehicolul prin care se constituie social sinele şi identitatea acestuia. Limbajul morţii atinge problema negării identităţii, a alterării stării fizice (a mortului) şi emoţionale (a viilor). Mortul rămîne „tăcut"; numele sînt uitate; corpul se evaporă „precum roua". Inimile veghetorilor sînt „arse", „fripte". Corpul lor „se topeşte" de dor. Inima este locul vieţii fizice şi al stării emoţionale. Încetarea funcţionării inimii înseamnă moartea fizică; aceasta declanşează un răspuns emoţional empatic în inimile veghetorilor. Inimile lor ard pe măsură ce corpul mortului se usucă. Avem de-a face cu un proces paralel de transformare, centrat pe separare. Pentru decedat, moartea înseamnă separare fizică; pentru cei vii, ea presupune separare emoţională. Mediul este focul. Pus în slujba culturii, focul este un element constructiv; el aţîţă *dragostea înfocată* care conduce la căsătorie şi transformă produsele naturii pentru bunăstarea culturii (prin gătit). Pus, însă, în slujba morţii, focul devine un element distructiv. El distruge fiinţa fizică a decedatului şi energia emoţională a celor vii (despre moarte şi consumaţie vom discuta mai departe în acest capitol).

Întrucît moartea este considerată un eveniment natural în ciclul vieţii, ciclul de viaţă al naturii devine o metaforă pentru cel al vieţii umane. Bocitoarele vor elabora această metaforă pentru a descrie ciclul vieţii în general şi cauza morţii în special. Astfel, Niţa descria dispariţia mătuşii Marie în următorul mod:

Uă fosta-i mîndră ca o floare
Uă că te-ai toptit pă pticioare.
Uă ş-ai fo floare din fereşti
Te-ai toptit de nu te vezi.
Uă fost-ai floarea de sansiu
Te-ai toptit pînă la brîu.
Uă şî din brîu pînă-n grumaz
Te-ai toptit de n-ai rămas.

Cu aproximativ şase luni înaintea morţii, Marie a suferit de un atac cerebral care, iniţial, i-a paralizat picioarele. În lunile următoare, starea ei s-a înrăutăţit: paralizia s-a extins spre brîu şi, în final, Marie a decedat. Niţa a ales imaginea unei flori care se veştejeşte pentru a ilustra stadiile degradării condiţiei Mariei şi cauza finală a morţii sale. Este demnă de subliniat relaţia dintre text şi context şi dimensiunea duală a indexicalităţii. Bocetele se referă la evenimente din viaţa comunităţii; acestea sînt în general cunoscute participanţilor. Limbajul simbolic condensează complexitatea referenţială a detaliului, care, simultan, ridică potenţialul hermeneutic al acestui mediu. Astfel, cineva venit din afară va putea înţelege semnificaţia cosmologică a acestei poetici, dar referenţii pragmatici rămîn de domeniul cunoaşterii locale. (Ar fi dificil de discernut specificitatea intenţiei Niţei – şi, în consecinţă, întreaga frumuseţe a talentului său – dacă nu ai fi fost părtaş la context. Corpul Mariei, asemeni unei flori, „s-a ofilit" încet; treptat, ea şi-a pierdut puterile.)

Cauza morţii poate fi prezentată în felurite moduri. În timp ce bocea pentru Marie, una dintre finele sale improviza despre boala naşei:

De şăse luni ce-o zinit
Tu din casă n-ai ieşit.
N-ai ieşit din cas-afară
C-ai avut o mare boală.
Şăse luni ai stat pă pat
Numa cînd ti-o înturnat.
Nora bine ti-o cătat
Nu s-o clătit d-ingă pat.

Aceste versuri se referă la paralizia Mariei, care i-a făcut imposibilă deplasarea, ieşirea din casă. Ea a fost constrînsă la pat, depinzînd de ajutorul celorlalţi pentru a-şi schimba poziţia. Din nou, bocitoarea atrage atenţia asupra norei Mariei, care a avut mare grijă de ea. Ea s-a devotat nevoilor Mariei, în ciuda necazurilor din viaţa ei. Juji a remarcat: „asta e ceea ce trebuie să facă o persoană cumsecade"[30].

Pînă la sosirea preotului, femeile contrazic necontenit caracterul final al morţii, solicitînd mortului să se comporte ca o fiinţă vie. Astfel, nora Mariei începea din nou:

Uă de mine hăi mătu
Uă scoală-te de-aici.
Scoală-te şî ti uita
Uă cine o zinit p-aicea.
Ţi-o zinit surorile
Uă scoală grăi cu dînsele.

Că doară mult le-ai mai dorit
Şî amu nimnică nu zici.
Uă scumpa me şî buna me
Uă rău îmi pare după ie
Uă ca şî după mama me.
Uă bunucă hăi mătu
Uă fă mătu cum i fa
Şî din casă nu pleca
Că altu nu-i înturna.
Uă cît de bine te-am cătat
Nu ştiu dipt ce te-ai supărat.
Uă c-amu te duci şî ne laşi
Uă mătu cu drag te strîg
Şî Dumăta nimnic nu zici.
Uă şî de nu-i grăi cu mine
Uă mătuşică ai cu cine.

În acest fragment, Juji îşi roagă soacra să se ridice şi să ia parte la ceea ce se întîmplă. Este ca şi cînd s-ar afla pe marginea patului bolnavei; o anunţă pe Marie că are musafire care doresc s-o vadă. Sînt surorile Mariei sosite în vizită. Deoarece căsătoriile le-au despărţit, nu s-au întîlnit prea des. Acum, că au venit, Marie nu le mai vorbeşte. Inversiunile poetice reflectă inversiunea dintre viaţă şi moarte precum şi ruptura survenită în comportamentul social familiar. Cum să înţelegi acţiunile Mariei? Nora i-a purtat de grijă, dar Mariei pare că nu îi pasă; ea îi părăseşte. (Fragmentul redă complexitatea emoţiilor legate de dispariţia unei fiinţe iubite. Adeseori, cei rămaşi în viaţă se simt vinovaţi şi se-ntreabă dacă sînt de condamnat; în acelaşi timp, ei sînt supăraţi pe mort pentru că i-a părăsit.) Juji o cheamă pe Marie cu dragoste, dar ea, nepoliticoasă, nu-i răspunde. Dacă soacra nu vrea să-i vorbească ei, nurorii, să o facă cel puţin cu surorile sale, ca să spargă tăcerea morţii. Ca şi celelalte bocitoare, Juji intercalează din cînd în cînd formule de adresare directă către mort. Acestea oferă iluzia temporară că bocitoarea şi mortul sînt angajaţi într-o conversaţie.

Pînă se anunţă sosirea preotului, femeile continuă să bocească – de obicei succesiv şi nu simultan; ele se ascultă una pe alta, împărtăşindu-şi expresia durerii, şi încorporînd-o în cele din urmă în propriul lor discurs funerar. Deşi nu există o regulă în acest sens, veghetorii tind să respecte nevoile emoţionale ale rudelor apropiate; în prezenţa unei rude apropiate care vrea să bocească, orice altă femeie îşi va amîna propriul bocet. Cele care nu pot să se stăpînească, ies afară, în curte, în timp ce altele bocesc în casă. (La o înmormîntare, una dintre surorile mortului a dat ocol curţii timp de mai multe ore neîncetat, pînă cînd a fost doborîtă de epuizarea emoţională.)

În timpul funeraliilor Mariei, nepoata ei adolescentă a bocit pentru prima oară în viaţă. Plînsetul ei trist, o iniţiere în riturile feminine, era însoţit de expresia mai elocventă a durerii mamei sale. În această situaţie, ocazia rituală a servit ca vehicol pentru transmiterea tradiţiei orale de la o generaţie la alta. (În plus, de la o mamă care locuia în sat, către fiica sa, care locuia mai tot timpul în oraşul învecinat, unde era elevă.) Alături de mama sa, nepoata Mariei i-a plîns astfel sfîrşitul:

Uă mămucă şî hai ma
Uă rău îmi pare după ie.

Că una mamă ni-o făcut
Şî Dumăta ne-ai crescut.
Mama s-o dus şî-o lucrat
Vai şî cu drag ne-ai legănat.
Uă pă cînd o zinit mama
Pă masă i-ai pus cina
Uă du-te mîndră şî-i mînca
Vai că o fost mare ziua.
Uă că bine ne-ai-învăţat
Uă să nu sim cu bănat.
Uă de cîte ori am zinit
Uă mămucă ne-ai sfătuit.
Ne-ai sfătuit numa bine
Uă că să nu sim de ruşine.
. . . .
Vai de mine mama me
Rău îmi pare după ie.
Doamne multe ti-o mîncat
Că tata s-o dus ti-o lăsat.
Uă cu doi bdieţi de copilaşi
Pînă cînd i-ai învăţat
Mult năcaz ti-o mai mîncat.
. . . .
Uă mămucă şî hăi ma
Mai stai mamă nu pleca.

Nepoata include în bocetul său elemente fundamentale care ţin de organizarea familiei extinse. Ea se adresează bunicii cu „mămucă", forma diminutivală de la „mamă" (bunicile sînt numite şi *mamă bună* sau *mamă dulce*). Distincţia este între mama care i-a dat naştere şi cea care a crescut-o. În această familie lovită de restrişte, bunica şi-a asumat responsabilitatea îngrijirii copiilor pe timpul zilei, cînd mama lucra la cîmp. Această „mamă" pregătea cina pentru nepoţi şi noră; ea i-a învăţat preceptele iubirii şi ale comportamentului creştinesc[31]. În bocet, nepoata îşi mărturiseşte recunoştinţa şi îşi exprimă compasiunea pentru viaţa grea, de văduvă, a bunicii sale. Asemeni celorlalte bocitoare, nepoata o roagă pe „mama dulce" să nu plece; zadarnic, ruga sa rămîne fără ecou.

Într-adevăr, nici măcar progresele medicinii actuale nu sînt în stare să satisfacă asemenea cereri. Deşi, teoretic, forţele malefice nu mai sînt considerate responsabile pentru boală, e la fel de neclar cine sau ce se face vinovat. Îngrijirea în caz de boală este asigurată de stat: practicanţilor medicinii li s-a delegat responsabilitatea pentru sănătatea fizică a cetăţenilor. Dar explicaţiile ştiinţifice (vezi Foucault, 1972 şi 1975; Ariès, 1982, 396-406) nu oferă un cadru de referinţă capabil să ofere sens unor experienţe atît de distrugătoare cum sînt boala sau moartea. Mistificînd puterea şi cunoaşterea, ştiinţa operează într-un mediu tot mai alienant şi raţionalizat; mistificările nu sînt localizate într-o „reţea a înţelesurilor" accesibile sau familiare. Lipsiţi oarecum de referent, cei care încearcă să găsească totuşi o soluţie pentru o dilemă de neînţeles – moartea –, reconstituie „structurile înţelesului" astfel încît ele încorporează practici transformate:

La om cînd zine vremea
Nime leac nu-i poate da.
Cînd zilele s-o gătat
Nu-i doftor să aibă leac.

Contribuţa ştiinţei face parte din sfera căutărilor lumeşti; singur Dumnezeu este atotputernic. Dar, deşi oamenii nu pot să-şi desfidă destinul prescris, prelungirea vieţii a transformat natura morţii (vezi, de exemplu, Ariès, 1982, 559-601; Mitford, 1963); acest proces influenţează treptat şi practicile mortuare din Ieud, spre consternarea ieudenilor înşişi:

Scoală şî ni-i povesti
Cum o fost cu străinii.
De cînd de-acas-ai plecat
Tăt la telefon am stat
Şî de tine-am întrebat.
Doftorii ni-o poruncit
Tu Mări că ai murit.
Mni-o spus doftoriţa mnie
Nu-s leacuri să-ţi treacă ţîe
Numa în pămînt subt glie.
Uă de mine tu Mări
Unde ai putut tu muri
În spital cu doftorii.

Practica modernă obligă ca bolnavii să fie trataţi la spital. Dacă nu e vorba de ceva grav, dispensarele medicale locale sînt suficiente; aşadar, cînd cineva este transferat la spitalul din oraşul învecinat sau dintr-o altă parte a ţării, înseamnă că boala e gravă. Fragmentul de bocet de mai sus se referă la o femeie numită Marie, care a murit de cancer. Incidenţa crescută a afecţiunilor fatale cum sînt boala cardiacă sau cancerul, combinată cu dezvoltarea medicinei, au făcut să apară fenomenul morţii în singurătate, „fără lumină" şi departe de casă. Familia bolnavului trebuie să petreacă ore întregi la telefon, încercînd cu disperare să obţină informaţii care nu reuşesc, însă, să lămurească mai nimic (considerînd că au reuşit să „obţină o legătură telefonică"). În cazul Mariei, o rudă insistă ca Marie să-i povestească noua sa experienţă – aceea de a muri departe de casă –, un eveniment cotidian deosebit de cel aparte, al soldaţilor morţi pe front. Bocitoarea recurge la asemănarea simbolică dintre căsătorie şi moarte. Pentru femeia tînără, căsătoria înseamnă traiul „printre străini" (vezi capitolul II); spitalizarea înseamnă adeseori moartea „printre străini". Este o situaţie blestemată[32].

Se crede că această situaţie blestemată este perpetuată de doctori. Ca şi moartea, doctorii sînt consideraţi agenţi distructivi (dacă încercările lor eşuează). Ei devin astfel, ţinta mîniei.

Arde-ar doftorii din lume
Că nu ţi-o dat leacuri bune.
Iei ţi-o dat tăt leacuri răle
Nu ţi-o trecut după iele.
De-ar arde poticile
Cu tăte leacurile.
Ardă şî doftorii-n iele
Că nu ţi-o trecut după iele.
Nu ţi-o trecut tu Mări
Să mai poţi cu noi grăi.
Uă ardă tăţi doftorii
Cum înşală oamenii.
Că pă unu doi îi scoală
Şî pă tri patru-i omoară.

În acest lung fragment se subliniază, prin repetiţie, asocierea dintre doctori şi moarte[33]. Moartea „pune omul la pămînt", astfel încît el nu mai poate să comunice cu cei vii; doctorii administrează tratamente care adeseori au acelaşi efect. De aceea, doctorii sînt alăturaţi categoriei de personaje care înşală (alături de moarte, de preoţii care, prin promisiuni de fericire, cunună mirese fericite şi „le pun în jug" şi de mamele care îşi „vînd" fetele). Versul „că pă unu doi îi scoală" cere şi el cîteva adnotări. Sensul lui „a scula" este aici cel de a învia mortul, de a-l aduce înapoi din moarte: boala este considerată a fi o stare „între" viaţă şi moarte (vezi Kligman, 1981, 71).

Starea celui recent decedat este „între" lumea de aici şi cea de dincolo. Pe măsură ce se apropie momentul ca drumeţul să-şi înceapă călătoria, intensitatea emoţională a veghetorilor se accentuează. Înainte de scoaterea trupului din casă, acţiunea care produce o tristeţe profundă este închiderea sicriului, întrucît acest act fixează corpul în noua sa „casă", unde va rămîne izolat pe vecie. Pe măsură ce scîndurile sînt bătute în cuie, o femeie sau alta se tînguie plină de jale:

Copîrşeu cu ţintă neagră
Să nu-ţi sie lumea dragă.
Copîrşeu ţintăluit
Cum ni-i nouă mai urît.

Pereţii exteriori ai sicriului îl identifică imediat drept sălaş al mortului. Culoarea neagră este culoarea morţii, iar casa mortului este vopsită simbolic în negru. De fapt, deşi puţine sicrie sînt vopsite, simbolismul culorilor este foarte puternic. În general, oamenilor nu le place culoarea neagră pentru ceea ce ea semnifică[34]. Dar, în timp, efectele ei se diminuează.

Realitatea neaşteptată a morţii provoacă o suferinţă acută, deşi doliul va reduce treptat durerea. În ultimă instanţă, decedatul va fi integrat în lumea morţilor. Dar, analiza noastră se ocupă de începutul acestui proces. Cînd cineva anunţă că preotul se apropie de intrarea în curte, bocetele din casă ating un nou moment culminant. La funeraliile mătuşii Marie, nora sa se jeluia cu disperare:

Mătuşă popa sose
Nu ştiu ce-aş fa cu ie.
Uă bunucă buna me
Nu ştiu unde o-aş băga
Să nu o ducă popa.
Că de-aici dacă-i pleca
Altu nu-i mai înturna.
Şî de-aici dacă-i porni
Altu-acasă nu-i zini.

După cum indică şi textul, sosirea preotului semnalează că în curînd corpul urmează să plece de acasă. (Să ne reamintim că în ceremonia nunţii, mireasa este ascunsă cînd se află că a sosit mirele cu anturajul său. Acest fapt declanşează căutarea miresei. În ritul funerar, însă, nu există partener de negociere sau loc de ascuns.) Cînd preotul intră în casă, femeile sînt reduse la tăcere; în acest moment începe rugăciunea finală de acasă. Apoi, preotul va binecuvînta găleata plină cu apă de la fîntînă; o parte din această apă va fi turnată într-un vas în care este fixată o lumînare

aprinsă. Preotul va lua lumînarea şi o va stinge în apa sfinţită, gestul simbolizînd stingerea vieţii. De asemenea, va stropi veghetorii cu apa sfinţită din găleată; în curte, el va binecuvînta şura, poiata şi cocina porcului.

În casă, diaconul efectuează apoi *sfeştania* sau sfinţirea casei. Aceasta constă în desenarea unei cruci pe perete, însoţită de cuvenitele rugăciunii. Crucea în cinstea mortului va rămîne pe perete pînă la masa de pomenire de un an de zile; se crede că acest simbol marchează prezenţa în casă a sufletului mortului, care nu şi-a încheiat călătoria, precum şi faptul că gospodăria e îndoliată. Această practică explică şi interdicţia de a zugrăvi interiorului pe timpul perioadei de un an a doliului.

După sfinţirea casei, se scoate afară sicriul. De obicei, sarcina cade în seama a şase rude de sex masculin sau a unor persoane importante din viaţa mortului (prieteni sau colegi de serviciu). Toţi trebuie să fie căsătoriţi. Este periculos ca persoanele necăsătorite să slujească drept purtători ai catafalcului; seducătoare, moartea, îi va cere pentru sine. Excepţii se fac pentru femeile bătrîne singure şi pentru morţii necăsătoriţi. Pentru cele dintîi, escorta este formată din alte femei nemăritate sau din femei foarte credincioase; pentru cei din urmă, mortul este însoţit de persoane de acelaşi sex către „măritiş" sau „însurătoare" (nunta mortului va fi subiectul următorului capitol).

Mortul trebuie scos din casă cu picioarele înainte, astfel încît „drumeţul să fie îndreptat încotro îi e drumul" şi „să nu afle cale de-ntoarcere". Moartea este unidirecţională; astfel, ea trebuie să purceadă în direcţia adecvată. (Marian, 1892, 75, îl citează pe Plinius în privinţa simetriei structurale a ciclului vieţii: „Natura a dispus ca omul să intre în această lume cu capul şi să o părăsească cu picioarele înainte".)[35] În timp ce preotul iese din casă, iar purtătorii sicriului se pregătesc să-şi transporte greaua povară, femeile reiau exprimarea pasionată a durerii. Vaietul este asurzitor. Din nou, bocitoarele imploră mortul să facă tot ce-i stă în putinţă ca să nu plece, dat fiind că plecarea e definitivă:

Scoală-te şî ti uita
Fă bunucă cum i fa.
Din căsucă nu pleca
C-altu nu-i mai înturna.

În ciuda dorinţei fierbinţi a celor vii ca mortul să se întoarcă, se iau măsuri de siguranţă pentru a împiedica o asemenea eventualitate, căci numai „morţii vii" (nenaturali) îşi găsesc drumul înapoi. Astfel, de îndată ce sicriul a depăşit pragul casei, uşa este închisă de trei ori, pentru siguranţă.

În vreme ce cărăuşii îşi croiesc drum prin curte, femeile îşi continuă exhortaţia funebră. Acesta a fost momentul în care, în timpul funeraliilor mătuşii Marie, nora s-a hotărît să se împace public cu soacra sa. Covîrşită de o emoţie intensă, ea s-a lamentat:

Scoală-te şî ti uită
Că-n ocol îi lume multă.
La dumăta o zinit
Că lumea tare ti-o ibdit.
Mătuşică-amu mă iartă
Că mătuşă te iert şi ieu.

De la tăt sufletul meu
Ne-a ierta şî Dumnezău.
Poate că ţi-am mai greşit
Iartă-mă la despărţit.
Nu ţi-am greşit de buiacă
Ţi-am greşit de supărată
Şî de mult năcaz mîncată.
Uă bunucă buna me
Că şohan nu ni-om vide.
Nu ni-om vide niciodată
Uă pînă la giudecată.

La fel cum înaintea nunţii mirele şi mireasa cer iertare familiilor lor, relaţia dintre vii şi morţi trebuie să se încheie cu binecuvîntarea de ambele părţi. Dacă toate chestiunile sînt rezolvate, nu există nici un motiv pentru cei rămaşi în viaţă să se teamă de răzbunarea mortului. Aşa cum vom vedea mai jos, de vreme ce relaţia dintre vii şi morţi este reciprocă, la rîndul lui şi mortul cere iertare celor vii.

Purtătorii sicriului îl aşază în centrul curţii. În faţa participanţilor, preotul, prin culoarea odăjdiilor, anunţă stadiul din ciclul de viaţă al mortului mult iubit. Dacă anteriul este alb sau albastru deschis, atunci cei prezenţi veghează un copil. Roşul arată că are loc o cununie simbolică; mortul este la vîrsta căsătoriei. (Preotul mai poate purta un anteriu roşu şi pentru o fecioară mai în vîrstă sau pentru o văduvă deosebit de credincioasă). Însă, în cele mai multe cazuri, anteriul este negru, culoarea obişnuită a morţii.

S-au distribuit lumînări tuturor celor prezenţi. Strălucirea lor sporeşte luminozitatea zilei şi luminează calea mortului. Membrii familiei restrînse îngenunchează lîngă sicriu în timp ce preotul recită rugăciunile cuvenite. Apoi, el citeşte adunării numele celor care au cerut ca tristeţea şi binecuvîntarea să le fie menţionate în public. După terminarea listei, diaconul cîntă, în numele mortului, bun-rămasul acestuia. Aceşti *verşi* sînt compuşi de diacon sau, în unele cazuri, de învăţător; poetica este influenţată de tradiţia literară şi tinde să aibă un caracter moralizator (vezi M. Pop, 1976, 171-72; Ariès, 1982, 143-45; de asemenea, Martino, 1975, 36-72, 111-63). Versurile reprezintă rugăciunea de iertare a mortului pentru cei faţă de care el poate să fi greşit; ea reprezintă despărţirea formală de comunitate (vezi Anexa C, I, II, III).

La încheierea slujbei, se formează cortegiul funerar, sau *prohodul*[36]. În frunte, se află preotul şi ajutoarele sale, precum şi cei care poartă prapurii şi o icoană. Rudele cele mai apropiate se aliniază imediat după sicriu. Liniştea după-amiezii este sfîşiată de poezia remuşcării interpretată pe melodia lacrimilor. Din nou, cineva invocă tema zădărniciei:

Uă Doamne măi Ştefănuc
Du-te tu numa-nainte
Şî porţile le-întide.
Şî întide portiţa
Să nu iasă mama ta.

Fiul mortului este îndemnat să o ia înaintea cortegiului şi să închidă ieşirea, se încuie atît poarta mare, cît şi portiţa. Se încearcă orice mijloc pentru a păstra mortul în mediul cultural al viilor, dar moartea nu poate fi închisă.

Alţii, mai resemnaţi în faţa inevitabilei călătorii impuse de soartă, descriu dimensiunea despărţirii.

Vai plînge masă plînge casă
C-amu soruca vă lasă.
Vai plîngeţi şî voi păreţi
C-amu rămîneţi săcreţi.
Vai cine-o locuit în voi
Cum să duce de la noi.
Uă cine-n voi o locuit
Nu-i nădejde de zinit.
Uă plînge mîndră livegioară
Că sorucă te-nconjoară
Că de-ătîţa ani de zîle
Uă singură fără nime.

Acest fragment face şi el parte din funeraliile Mariei. Sora Mariei dă glas plînsetului casei, al curţii, al mesei; fiecare dintre acestea au avut relaţii personalizate sau însufleţite cu Marie. Faptul are un sens particular, deoarece Marie, rămasă văduvă la o vîrstă tînără, îşi împărţea singurătatea cu aceşti „prieteni". În jur, totul este cuprins de doliu, pentru că mortul se desparte de întregul mediu.

Se speră că cel plecat va lăsa ceva în urmă, o temă ceva mai familiară nouă datorită tradiţiei anglo-saxone a baladelor[37]:

Cînd îi ieşi din ocol
Lasă-mni doru în ocol
Să răsară-un merişor.
Merişoru mere-a fa
Şî de-a tău dor n-om uita.

Merele sînt simboluri ale dragostei. Rodirea mărului reproduce ciclul regenerativ viaţă/moarte şi neagă simbolic moartea celui pe care îl comemorează. Fără asemenea „amintiri", urmele celor dispăruţi s-ar şterge din memoria colectivă. Este în interesul celor vii ca morţii, şi prin aceştia ei înşişi, să fie menţinuţi pururea vii în amintire.

Procesiunea funebră îşi croieşte drum din curtea casei către cimitir. Pe parcurs au loc numeroase opriri în timpul cărora preoţii oficiază rugăciuni pentru sufletul mortului. (Ele oferă purtătorilor sicriului un moment de odihnă şi o ocazie de a-şi potrivi povara.) Cortegiul trebuie să urmărească acţiunile preotului; femeile se abţin de la a jeli. Numărul de opriri ale cortegiului depinde de dorinţa şi de punga familiei decedatului; preotul este recompensat pentru fiecare rugăciune pe care o rosteşte. Nu există un număr obligatoriu, dar în virtutea credinţei că rugăciunile hrănesc şi aduc alinare sufletului, precum şi a faptului că ele se reflectă benefic asupra celor rămaşi în viaţă, cu cît mai multe opriri, cu atît mai bine. Pauzele survin în locuri specifice: pîraie sau izvoare, răscruci, praguri (de pildă la poarta curţii sau la intrarea în cimitir). Locurile acestea au în comun, drept caracteristică, ambiguitatea; ele oscilează între două posibilităţi. Rugăciunile ajută mortul să se deplaseze în siguranţă peste obstacole. Spaţiile periculoase întîlnite de cortegiu în drumul spre cimitir ilustrează metonimic trecerea mortului din această lume în cea de dincolo. La fel cum cei vii plătesc preotului pentru rugăciuni „întru iertarea păcatelor", şi mortul plăteşte vameşilor „lumei de apoi" cu obiectele aşezate în sicriu.

În această parte a funeraliilor, femeile bocesc simultan. Cuvintele lor sînt punctate de suspine ostenite; aerul răsună de ţipetele lor stridente, înlăcrimate de durere şi alean. Temele bocetelor sînt cele menţionate anterior, plus cele specifice acestei acţiuni rituale. Bocetele despre înaintarea în timp şi spaţiu a cortegiului tind să se concentreze asupra preocupărilor celor aflaţi pe drum, de exemplu asupra vremii, momentului zilei sau (ca în exemplul următor), asupra apropierii de cimitir.

Mîndră vreme ţi-ai ales
Uă în ceia lume de mărs.
Uă nici nu plouă nici nu ninge
Da la inimă ne frige.
Uă nici nu ninge nici nu-i ploie
La inimă rău ne doare.

Bocitoarele menţionează că drumul mortului a început într-o zi minunată (pe vreme proastă, aceste remarci sînt omise). Versurile se referă la ambele nivele ale referinţei indexicale: cel cosmologic (în lumea morţilor nu există noţiunea de vreme) şi cel al experienţelor cotidiene ale celor vii (unde vremea, la momentul respectiv, este minunată). De vreme ce apa (ploaia, zăpada) stinge focul şi reduce dogoarea, vremea bună împiedică stingerea durerii. Moartea presupune procese paralele de transformare: inimile celor îndoliaţi ard pe măsură ce corpul mortului se usucă. Dar, în final, durerea îndoliaţilor se diminuează, iar transformările fizice ale cadavrului dispar. Imaginile despre apă şi foc mai posedă o conotaţie: îndoliaţilor li se atrage atenţia să aibă grijă ca nu cumva lacrimile să cadă pe obrajii mortului, pentru că se crede că ele îi vor veşteji sufletul. Este o relaţie inversă decît cea dintre viaţă şi moarte.

Pe măsură ce cortegiul avansează spre destinaţie, o bocitoare, care a acceptat deja că procesul este ireversibil, deci nu poate fi negociat, încearcă să prelungească măcar clipele rămase pînă la despărţire[38]:

Roagă-te cui ti-i ruga
Roagă-te cătă popa
Tare să nu să păza
Uă că ziuă-i bugăt de mare
Şi-i ave vreme a mere.
Ieste vreme a sosî
Uă şî vreme a putrezî.
Tătă lume mere-n rînd
Numa tu frătiuc în pămînt.
Tătă lume mere-n paşi
Uă numa tu în sălaş.
Uă de mine măi frătiuc
Cine mere-aiestă drum
Nu zine-napoi nicicum.
Aiesta-i un drum secret
Nu-i nădejde să te văd.
Aiesta-i un drum pustîi
Nu-i nădejde să mai zii.

Înainte de a se face orice pas decisiv către despărţirea definitivă, precum scoaterea cadavrului din casă sau îngroparea lui, se încurajează mortul prin bocete să facă totul pentru a amîna clipa inevitabilă. În acest exemplu, cererea este de a profita cît mai mult de ultimele ore. Ziua este timpul

celor vii; noaptea este timpul morţilor. Mai sînt cîteva ore pînă cînd mortul va ajunge la ultima staţie, satul morţilor; nu e nevoie de grabă, atîta vreme cît timpul din lumea de dincolo e etern. Versurile pun în contrast înaintarea cortegiului (deplasîndu-se în ordine, pas cu pas) cu cea a mortului (în pămînt, în sicriu) şi subliniază pentru toţi certitudinea morţii: moartea îi ia pe oameni „pe rînd" sau „unul cîte unul" (a se vedea şi inscripţia de pe cruce care serveşte drept motto acestui capitol); acum este rîndul acestui mort. Din nou, versurile se referă atît la circumstanţele particulare, cît şi la realităţile cosmice mai ample, ruptura dintre această lume şi cea de dincolo fiind cea mai misterioasă. Locul unde cele două lumi se întîlnesc este necunoscut celor vii; spre deosebire de orice altă trecere, acesta este un drum cu o singură direcţie.

Tot ce se ştie despre acest drum este că punctul său de pornire îl constituie cimitirul. Pe măsură ce procesiunea se apropie de intrare, femeile vor începe să „converseze" cu cimitirul însuşi şi cu morţii, despre care se crede că vin să ureze bun-venit rudei lor. Astfel, o femeie începe:

Bucură-te ţintirim
Cu mîndră floare zinim
Aici să o răsădim.
N-o răsădim să-nflorea
O-ngropăm să putredea.
N-o răsădim ca să zie
Făr-aicea să rămîie.

Acest bocet utilizează şi el procesele naturale ca metafore şi termeni de comparaţie pentru procesele biologice şi sociale din ciclul vieţii. Viaţa este asemănată cu florile. O persoană, ca şi o floare, creşte, înfloreşte, începe să se usuce şi apoi moare. Atît florile, cît şi oamenii cresc din seminţe (cuvîntul *sămînţă* desemnînd în acelaşi timp sămînţa florii şi sperma). Oamenii plantează seminţe pentru a încuraja şi stăpîni produsele naturii şi „produsele" femeilor (copiii sînt esenţiali pentru „susţinerea" spiţei). Florile sălbatice cresc pe cîmpuri care pot fi cultivate; florile de casă cresc în grădiniţa din gospodărie îngrijită de femei. Copiii cresc în „grădina mamei" lor; căsătoria rezultă în urma culegerii unei flori (mireasa) din grădina mamei, replantată apoi în cea a „împăratului" (mirele) pentru a naşte copii (vezi Kligman, 1984). Cuvîntul *floare* este utilizat pentru decedat, care a încetat să mai trăiască, dar şi pentru mireasă, care va muri simbolic la părăsirea casei părinteşti. Mireasa este plantată în casa soacrei pentru a „muri"; morţii sînt „plantaţi" în cimitir, „grădina morţilor".

Asemeni tuturor grădinilor, cea a morţii este înconjurată de un gard. Şi ea are o poartă sculptată din lemn, pe unde se intră. Apropiindu-se de intrare, o bocitoare va atrage atenţia asupra locuitorilor acestei grădini. La înmormîntarea mătuşii Marie, sora acesteia striga către soţul ei (decedat de mult):

Uă uă măi Ştefănuc
Hai destide poarta larg
Uă că zine cine ţi-i drag.
Uă că ie de mult ti-o dorit
Uă şî tîrziu ti-o mniruit.
Că de mult ti-o aşteptat
Uă şî tîrziu ti-o cîştigat.

Uă de mine tu sorucă
Uă sorucă bine ti-a si
C-amu sîngură nu-i si.
C-amu-ai zinit la bărbat
Uă ai la cine cere un sfat.

Soţul Mariei a lăsat-o văduvă la o vîrstă tînără; acum, la moartea ei, în sfîrşit se vor reuni. Relaţiile dintre vii şi morţi sînt continue; astfel, în *ceia lume*, Marie se va alătura familiei soţului şi nu familiei părinteşti, pe care o părăsise la căsătorie. Sora îi cere lui Ştefan să vină să-şi întîmpine soţia, deschizîndu-i poarta. I se spune că soţia i-a dus mult timp dorul. (Verbul a *mnirui* are două înţelesuri: ele sînt legate de untdelemnul folosit pe timpul ritualurilor, dar există şi un sens peiorativ privind asocierea unui cuplu găsit împreună.) Apoi, sora Mariei o împacă, spunîndu-i că, de-acum, chinurile ei au luat sfîrşit: va fi împreună cu soţul ei, nu va mai trebui să stea şi să lupte singură în această lume.

La apropierea de intrarea în cimitir, nora Mariei a reacţionat într-un mod asemănător. Şi ea a început să-i vorbească lui Ştefan, socrul ei:

Uă de mine hăi unte
Uă ieşi numa înainte
Şî porţîle destide.
Destide porţîle larg
Că zine cine ţi-i drag.
Uă că zine Mătuşa
Unteşu la dumăta.
Şî bine vi-ţi sfătui
Supărat altu nu-i si.
Nu ştiu pă care v-aş strîga
Că amîndoi-îs aicea.

Juji dă glas aceleiaşi noţiuni ca şi cele din bocetul surorii Mariei. Încadrarea spaţio-temporală a conţinutului bocetului este decisivă şi, într-o mare măsură, determină elementele de formulare[39]. Acest pasaj exprimă totodată şi ideologia căsătoriei: în lume este greu de unul singur; cu un partener, viaţa se împlineşte. Marie şi Ştefan nu au împărţit multă vreme un astfel de privilegiu în această lume; acum, reuniţi în *ceia lume*, dorinţele lor vor fi împlinite.

Inversiunea simbolică din bocetele lui Juji de-a lungul zilei consfinţeşte natura legăturilor consanguine şi de alianţă din sistemul patriliniar; de asemenea, ea caracterizează şi schimbările survenite în aceste relaţii – aspectele specifice ale separării şi integrării. Cînd cortegiul se pregătea să iasă din curte, Juji şi-a implorat soţul, Ştefan, să o ia înainte şi să-nchidă poarta, să nu-şi lase soacra să iasă. Ajungînd însă la cimitir, ea cere socrului să deschidă poarta ca să-şi întîmpine soţia. (Procesul paralel de rupere a relaţiilor şi de constituire a unora noi survine şi în ritualul de nuntă.)

O dată intraţi în cimitir, preotul se roagă pentru sufletul răposatului care tocmai a ajuns în satul morţilor. Această oprire are loc în toate funeraliile. Apoi, cortegiul pătrunde în biserică. *Dezlegarea mortului*, sau absolvirea de păcate, va avea loc fie în faţa bisericii, fie în interior. În oricare dintre variante, coşciugul, înconjurat de familia îndurerată, este depus jos; preotul citeşte slujba cuvenită. (*Dezlegarea* se mai desfăşoară şi în zilele cerute de ritualul doliului pe parcursul primului an.) Imediat după încheierea acestor

rugăciuni importante, tînguirile femeilor erup din nou. Unele sînt prea epuizate sau prea răguşite pentru a-şi mai cînta durerea; în schimb, ele îşi strigă suferinţa. La altele, torentele de lacrimi au încetat, sursa lor fiind epuizată. Dar exprimarea verbală a durerii va continua, încetînd doar la cererea preotului, în momentul în care sicriul este coborît în groapă. Una dintre femei şi-a îndreptat atenţia asupra fratelui ei mort. Prin cuvintele ei, ea încerca să-i diminueze neliniştea la intrarea în noul spaţiu:

Vai de mine măi fratiuc
Nu te teme n-a si rău
C-amu ieşti în copîrşeu
Şî-amu ai scăpat de greu.
Nu te teme rău n-a si
Tu cu fraţii ti-i-ntîlni.
Şî bine ti-i hodini
Şî altu nu-i văduvi.

Bocitoarea încurajează mortul (de fapt, pe cei vii) cu o descriere a binefacerilor pe care i le va aduce lumea de dincolo. În siguranţă în sicriu, el nu va întîmpina dificultăţi. Mai mult, nu va mai fi singur acolo, ci îşi va întîlni rudele şi soţia, care l-au precedat în moarte. „Viaţa" în lumea de dincolo va fi mai bună. Aceasta este o afirmare a speranţei care combate realităţile neîndurătoare ale condiţiei umane, nu ultima dintre ele fiind nimicnicia morţii.

În timp ce femeile bocesc, purtătorii sicriului se pregătesc să-l coboare. Ei sînt ajutaţi şi îndrumaţi de către gropari şi preot. Sicriul este suspendat între două fîşii lungi de pînză dens ţesute. Acoperămîntul care a împodobit sicriul pe drum este dat deoparte (ţolul aparţine familiei sau este împrumutat de la biserică). Încet, sicriul este coborît în groapă; „frînghiile" sînt recuperate. Durerea exprimată prin viu grai se amplifică din nou în clipa cînd groparul stabileşte definitiv poziţia noului locatar[40]. Apoi, preotul ia lopata de la gropar şi împinge ţărînă peste sicriu, deasupra capului. El face acest gest în toate cele patru puncte cardinale. Între timp, rosteşte rugăciuni pentru sufletul mortului. Femeile nu-şi găsesc liniştea. După ce preotul a aruncat pămînt pe sicriu, marcînd astfel etapa finală a înmormîntării, toată lumea procedează la fel; se consideră un păcat neonorarea mortului în acest mod.

Pe măsură ce groparii îşi încheie treaba, participanţii încep să părăsească cimitirul. Bărbaţii tind să plece mai repede decît femeile, care rămîn în urmă. Bocetele persistă şi după slujba îngropării. Conţinutul lor reflectă toate temele discutate pînă acum, mai puţin cele specifice anumitor secvenţe rituale. În continuare, voi da exemple de bocete ale căror teme nu au fost încă prezentate. Deloc surprinzător, pe timpul înmormîntării, groapa şi cimitirul au devenit centrul atenţiei. Imediat după ce preotul a binecuvîntat sicriul din groapă, sora unui decedat insistă:

Vai de mine măi fraţiuc
Nu şăde aici deloc
Lasă copîrşeu-n foc.
C-acasă-ai durnit în pat
Da aici pă lut uscat.
C-acasă-ai durnit pă cergă
Da aici te culci pă ţărnă.

Într-o groapă cu izvor
Şî noi n-om pute de dor.
Într-o groapă cu vălcele
Şî noi n-om pute de jele.
Vai de mine greu ţi-a si
Pînă cînd tu ti-i cumti
Asta noapte ţi-a si gre
Pînă ti-i cumti cu ie.
Cine ţi-o făcut casa?
Dumnezău sfîntu-l trăia.
Numa nu ţi-o pus fereste
Să grăieşti frate cu mine
Cînd oi trece pîngă tine.

Bocitoarea îşi roagă insistent fratele să părăsească acest nou sălaş, sugerîndu-i să-l dea focului (să ne reamintim că focul este mediul de distrugere frecvent invocat în blesteme). Ea compară confortul fostei lui case cu lipsa acestuia în casa cea nouă. (Comparaţia este adeseori utilizată şi pentru mireasă, amintindu-i-se că soacra nu va fi îngăduitoare cu ea precum mama.) Structura internă a acestor rime le pune în raport una cu cealaltă sub formă de pereche: în comparaţia despre confortul material al celor două „case", se arată că patul este mai confortabil; în groapă, mortul va dormi pe pămînt uscat. Versurile următoare, însă, se referă la localizarea gropii, care neagă ideea de pămînt uscat. „Într-o groapă cu vălcele" înseamnă că acest individ a fost îngropat în cimitirul care înconjoară Biserica din Şes şi nu în cel din jurul Bisericii din Deal. Gropile din vale sînt uneori inundate, astfel că pămîntul este arareori uscat. Unele bocete includ menţiunea că mortul se va îneca. Rima implică ideea că îndoliaţii vor muri de-atîtea lacrimi; imaginile sînt logice. În sfîrşit, în acest fragment, bocitoarea îşi compătimeşte fratele, recunoscînd că trebuie întotdeauna timp pentru acomodarea cu o nouă reşedinţă. Construcţia acesteia este diferită de cea de-acasă (bocetul citat la pagina 120 este repetat adeseori la groapă – ea a venit să-l vadă la casa cea nouă, să vadă dacă îi place sau nu. Răspunsul este categoric negativ). Absenţa ferestrelor opreşte comunicarea dintre cei vii şi cei morţi; moartea exclude orice legătură socială între această lume şi cea de dincolo.

Dacă faptul este cunoscut, el nu este şi agreat. Bocitoarele vor propune diverse posibilităţi pentru continuarea relaţiei sociale. Pe lîngă cererea adresată decedatului de a povesti despre una sau alta, sau de a trimite o scrisoare (vezi bocetul de la pp. 119-120), cei rămaşi în viaţă mai pot sugera:

Fă-ţi cărarea pîn grădină
Şî zină la noi la cină.
Că ieu cina oi găta
Şî cu tăţii om cina.

În vreme ce comensualitatea figurează la loc de frunte în strategia stabilirii şi menţinerii relaţiilor între vii şi morţi (discutată în prima secţiune a acestui capitol), mortul îi însoţeşte pe cei dintîi la masă doar la modul figurativ[41].

Întrucît se crede că morţii vor fi prezenţi pentru a saluta sosirea noului tovarăş, cei vii folosesc prilejul pentru a se angaja în conversaţii cu ei. Este

una dintre formele de bază de interacţiune mediată dintre vii şi morţi. Următorul exemplu face parte tot din funeraliile mătuşii Marie; bocetul aparţine nurorii sale:

Uă de mine hăi mătu
Dac-acolo ti-i sosî
Cu fraţii mnei ti-i-ntîlni.
Fraţii mnei ti-or întreba
Cum îi rîndu p-aicea.
Spune-le ce-i socoti
Să să poată hodini.
Spune numa lui Iulci
De cînd de-acasă o plecat
Coconi mnici i-o lăsat.
Şi ie la iei nu-o înturnat
Batăr cît o aşteptat.
De cînd aici o zinit
Doi i s-o căsătorit
Ie la nuntă n-o zinit.
Noi tare mult o-am dorit
Şi ie de fel n-o zinit
Nici o carte nu ni-o scris.
Vai de mine măi Văsî
De cînd aici ai zinit
De mămucă n-ai gîndit.
Că săraca mămuca
Tot mnereu te aştepta
Că ie o gîndit aşă.
Că ie pă cînd a slăbdi
De ie bine i griji
Şi ie de năcaz n-a si.
Ie în tine s-o bdizuit
Şî tu Văsî ai murit.
Că fecior n-o avut altu
Numa tu ai fost unu.
Du-te moarte şî-n alt neam
Nu face din noi haram.
Că nu ştiu trece-un an ori doi
Mortiţa iară-i la noi.
Moarte asta i nebună
Nu ştiu de-o trecut o lună
De cînd o luat pă tata.
Şî-o zinit la dumăta
Şî rău ni-o rupt inima.
Uă de mine hăi mătu
Uă Doamne bunuca me
Aici dacă-i sosî.
Cu tătuca ti-i-ntîlni
Şî bine vi-ţi sfătui.
Vă luaţi amîndoi de mînă
Ziniţi la mine la cină.
Şî v-oi pune după masă
Şî-om cina cu tăţi în casă
Nu ne-a si inima arsă.

Acest fragment de bocet contribuie cu o coloratură aparte la discuţie. El reprezintă doar o mică parte a celor 113 versuri pe care le-am înregistrat la locul de îngropăciune (înainte de a mă întoarce la sora Mariei). Juji îi

spune mamei-soacre să-şi folosească propria judecată în privinţa a ceea ce le va spune fraţilor ei în lumea cealaltă; ei trebuie să afle destul pentru a fi informaţi, dar nu prea mult, pentru a nu fi îngrijoraţi (folosirea cuvîntului *fraţi* ilustrează tendinţa patriliniară; termenul masculin este termenul cel mai cuprinzător). Juji îi cere Mariei să o dojenească cu blîndeţe pe sora ei Iulci pentru că nu s-a întors să aibă grijă de copiii ei. Speranţa era că va apărea cel puţin la nunţile celor doi copii care se căsătoriseră pînă în acel moment, dar ea nu a dat curs invitaţiei. Apoi Juji îşi întoarce atenţia către fratele său, Văsîle (visul despre el a fost relatat în nota 11). Ea îl mustră pentru că şi-a abandonat mama. Dată fiind practica ultimogeniturii (şi poziţia sa de fiu unic), era de aşteptat ca el să rămînă în casa familiei şi să poarte de grijă părinţilor la bătrîneţe. Murind, el s-a eschivat de la această responsabilitate. Exasperată de duritatea evenimentelor vieţii sale, Juji îşi întrerupe dialogul şi blestemă moartea, proiectîndu-şi egoist furia asupra unei alte familii. Se pare că moartea a simţit o deosebită atracţie faţă de familia ei extinsă. Aproximativ cu o lună înainte de moartea Mariei, Juji plînsese pierderea propriului său tată. Aşadar, în bocetul său, ea îşi roagă soacra să vină împreună cu tatăl ei la cină. Amîndoi vor fi bineveniţi. Dacă vor veni, cei vii nu vor mai suferi de inimă „arsă" şi vor avea cu toţii parte de o masă pregătită ca pentru cei dragi.

În realitate, moartea este cea care se bucură de masă. Moartea, simbolizată de cimitir, este conceptualizată ca mediu al transformării fizice:

Vai săracii fraţii mnei
Ţintirimu-i plin de iei.
Încă nu s-o umplut bine
Pînă s-a umple cu mine.
Foc te bată lut cernit
Multă lume-ai îndiţît
Şî tăt nu te vezi hrănit.
Încă nu te-ai umplut bine
Pînă ti-i umple cu mine.

Cimitirul este locul în care sînt îngropate cadavrele; „pămînt cernit" şi „lut cernit" sînt formule expresive folosite pe rînd pentru ţărîna cimitirului. Moartea este felul de a fi al mortului, dar este şi o fiinţă activă în sine. Ea este imaginată în termeni fizici, posedînd funcţii corporale: ea poate „înghiţi", avînd propriile sale nevoi „vitale", cea mai importantă fiind nesaţul. Cimitirul devine astfel un sac fără fund, un pîntec infinit de primitor: el nu se umple niciodată. Sub forma cimitirului şi a pămîntului negru, moartea consumă pe toată lumea după bunul ei plac. (A se revedea discuţia de la începutul acestei secţiuni cu privire la asocierea dintre moarte şi sexualitatea feminină.) În acest caz, relaţia dintre natură şi cultură este inversă. Dacă oamenii profită de bunurile naturii pentru a se hrăni în timpul vieţii, moartea îi devorează pe cei vii pentru a-şi menţine forma fizică. (Trebuie menţionată aici şi relaţia metaforică dintre sacrificiul corpului omenesc, adus pămîntului, şi cel al lui Hristos, adus lumii spiritului. Această relaţie este subliniată la fiecare slujbă sau practică rituală; prin cinstirea adusă sufletului mortului se venerează sufletul lui Hristos)[42].

Întrucît buzele pămîntului sînt pecetluite, femeile care încă se mai află în preajma mormîntului îşi iau ultimul rămas-bun. Interacţiunile finale sînt cu atît mai mişcătoare cu cît ele sînt mai marcate de resemnare în faţa sorţii.

Scoală-te să te mai văd
Că ne despărţim de tăt.
Dă mîna să ţi-o sărut
Că nu ni-om vide mai mult.

Bocitoarea îşi exprimă dorinţa de a revedea pentru ultima dată mortul şi de a-i aduce cinstirea cuvenită. La orice plecare, se sărută mîna celui mai în vîrstă sau a celui considerat că are un statut superior.

O altă bocitoare îşi ia rămas bun într-un mod diferit:

Vai de mine unde-i durni
În grădină cu morţii.
Pus-ai spate la pămînt
Ca să nu te sufle vînt.
Pusa-i spate la răcoare
Ca să nu te-agiungă soare.
Dacă-i aşă şi-i aşă
Noapte bună de-acole.

Grădina morţilor este protejată de vitregia elementelor naturii. Din nou, nu se face nici o diferenţiere după timp, spaţiu, anotimpuri sau simţuri; există doar o identitate continuă a lucrurilor. Dacă mortul ia acea cale, nu mai e nimic de făcut.

Starea morţii este considerată ca un fel de somn, un somn veşnic. Pentru cei vii, somnul de noapte este condiţia de repaus a ansamblului corp-suflet. Somnul morţilor, însă, este diferit atît din punct de vedere calitativ, cît şi cantitativ. Nu există trezire dimineaţa. Aşadar, cei lăsaţi în urmă spun rămas-bun răposatului, urîndu-i noapte-bună întru veşnicie:

Noapte bună pă viaţă
Nu pînă mîni dimineaţă.

În lumea morţilor, timpul nu mai structurează acţiuni; el nu „trece". La fel şi viaţa.

Tăte cîte îs subt soare
Tăte huc îs trecătoare.
În lume cît om lucra
Tăte huc îs degeaba.
Noi în lume cît ne-am zbate
Nu facem numa păcate.

Dintr-o perspectivă cosmologică, viaţa este iluzorie, deoarece are caracter temporar. Spre deosebire de moarte, viaţa trece şi, pînă la urmă, ajunge la un capăt. Deşi oamenii lucrează din greu pentru a construi lumea din jurul lor – material şi simbolic – eforturile lor nu au o semnificaţie reală. Singurele lucruri care contează la trecerea în lumea de dincolo sînt păcatele săvîrşite în această lume, pentru care se dă socoteală acolo. Astfel rezolvă creştinismul dilema existenţială a fragilităţii umane.

Un alt fragment de bocet comentează în mod asemănător lupta zadarnică împotriva morţii:

Tăt aşă gînde omu
Că trăie cît i pămîntu
Şî a face ce i gîndu.
Şî-a zîdi zîduri de ptiatră
Şî n-a muri niciodată.

Da viaţa omului
Îi ca floarea cîmpului.
Azî ieşti tînăr şî voinic
Şî pă mîni nu ieşti nimic.

Uneori, o bocitoare epuizată va fi împiedicată de altele să se mai chinuie[43]. Celelalte o vor ajuta să plece de la groapă. În timp ce este smulsă de lîngă mormînt, ea mai poate striga cu o voce sugrumată:

Noapte bună pă viaţă
Nu pînă mîni dimineaţă.
Că ieu nu vă pot strîga
Că mă doare inima.
Nici nu te mai pot strîga
Dumnezău te hodinea.

Majoritatea participanţilor părăsesc cimitirul şi pleacă spre casă sau la casa mortului, dacă au fost invitaţi la masa funerară. Dar nu toate femeile se împrăştie imediat. Unele mai rămîn să „stea de vorbă" cu proprii lor morţi, care locuiesc în această grădină. La o înmormîntare, pe cînd participanţii plecau la treburile lor de fiecare zi, o femeie s-a îndreptat spre crucea de lemn de pe mormîntul unchiului ei. Lăsîndu-se greu pe ea, femeia şi-a descărcat toate sentimentele dureroase legate de dispariţia fratelui în timpul celui de-al doilea război mondial:

Hai moşu ti-aş întreba
Zinit-o-aici cineva?
Uă de mine şî de mine
Uă de mine măi fratiuc.
Nu ştiu puşcă ti-o puşcat
Şî-n pămînt ti-o astupat
De bunuc n-ai înturnat.
Uă Dumnezău te hodinea
Sie-ţi uşoară ţărna.

Moartea unei persoane trezeşte tristeţea pentru toţi răposaţii. Astfel, o înmormîntare devine prilej de cinstire a tuturor strămoşilor satului trecuţi în lumea de dincolo. În acest mod, se transformă şi se reafirmă relaţiile sociale. La sfîrşitul înmormîntării propriu-zise, se redeschide prăpastia dintre lumea aceasta şi cea de dincolo. Răposatul începe să se obişnuiască cu mediul diferit, iar cei rămaşi în viaţă, la rîndul lor, se adaptează noilor condiţii. În timp ce porţile cimitirului se închid încet, alte versuri se imprimă în memorie:

Uă de mine măi bunuc
Amu-ai lăsat tăte huc.
Că ţintirimu-i îngrădit
N-ai nădejde de zinit.
Îngrădit şî cu lăcată
Şî nu-i zini niciodată.

Mortul a plecat pe vecie.

Dar călătoria mortului abia a început şi ea nu se va desfăşura în mod corespunzător fără participarea celor vii. În acest scop, invitaţii se întorc la casa familiei îndurerate unde vor lua parte la *masa mortului*, cinstindu-i astfel sufletul[44]. În general, sînt prezente rude, prieteni, vecini. În curte se întind mese lungi de lemn, aşezate paralel (dacă vremea nu o permite, mesele sînt aliniate înăuntru; este necesar ca toată lumea să aibă loc).

Adeseori o masă pentru oaspeţii de onoare – reprezentanţii Bisericii, intelectualii – uneşte la un capăt rîndurile de mese paralele. Colacii rituali destinaţi preotului, diaconului şi paracliserului sînt aşezaţi pe masa principală, indicînd locul fiecăruia. Se recurge şi la alte forme de recunoaştere materială a statutului deosebit al unora dintre participanţi. Intelectualii, de pildă, nu sînt serviţi din castroanele obişnuite şi nu folosesc nici tacîmuri de lemn (vezi nota 19). Treptat, musafirii se aşază la masă. În Ieud, mesele sînt încă diferite după sex (deşi femeile de rang mai înalt stau împreună cu bărbaţii). Copiilor nu li se permite să mănînce la masa mortului şi nici să fie purtători de sicriu.

Cînd toată lumea şi-a ocupat locurile, bucătăreasa şi ajutoarele ei aduc mîncarea. Mai intîi, ele distribuie linguri de lemn şi felii de pîine făcută fie din porumb, fie din făină albă de grîu. Castroanele pline cu supă sau sarmale sînt aşezate la fiecare două sau trei persoane. Preotul, observînd că masa e gata, se ridică şi recită rugăciunile cuvenite, binecuvîntînd sufletul mortului şi dedicîndu-i masa. După rostirea unui „amin" şi a urării „Dumnezeu să-l odihnească", începe masa. Cîţiva paharnici oferă băutură oaspeţilor – două pahare de fiecare –, unul pentru cei vii şi unul „de sufletul mortului". Fiecare închină pentru mort, însoţindu-şi gestul de urările rituale: „sie de sufletul mortului", „Dumnezău s-o hodinească" sau o variantă a acestora. Femeile se îngrijesc de nevoile celor de la masă. După servirea felurilor principale, se aduc căni de compot ca desert. Masa se încheie cu o nouă rugăciune; apoi preotul pleacă, cu colacul ritual în mînă. Deoarece „nu există masă fără pîine", nimeni nu poate părăsi ospăţul funerar fără un colac ritual. După cum am arătat mai sus, colacii oferiţi oaspeţilor sînt în general mici; important este ca ei să existe. Cineva verifică dacă groparul şi clopotarul au primit colacii. Este considerat drept un păcat ca o persoană aflată în preajma mortului (de voie sau din întîmplare) să nu beneficieze de un tratament egal cu al membrilor familiei acestuia; aşa se explică şi invitaţiile spontane adresate trecătorilor de a accepta colacii oferiţi ca pomană. În mod similar, se desfăşoară şi „pomana copiilor", mai ales pentru copiii familiilor sărace, care nu au participat neapărat la funeralii. Aceasta este o formă de caritate[45] prin care se glorifică sufletul mortului: este unul dintre scopurile principale ale mesei. De asemenea, se reafirmă astfel legăturile sociale dintre cei vii. Comensualitatea hrăneşte fiinţele acestei lumi şi ale celeilalte, simultan dizolvînd, creînd şi reafirmînd relaţiile sociale dintre vii şi morţi.

Doliul postfunerar

Relaţiile dintre vii şi morţi nu poate fi definitivate pe parcursul celor trei zile de funeralii[46]. Ele se stabilesc de-a lungul întregului an de doliu; cele trei zile de ritual facilitează controlul rupturii iniţiale, care reprezintă momentul cel mai intens, precum şi instituţionalizarea procesului complex de transformare. Ciclul următor constă din alte forme „instituţionale" (rituale), precum rugăciuni, mese şi pomeni. Bocetele sînt specifice doar celor trei zile ale ritualului funerar. Întrucît această formă de comunicare este specifică pentru stabilirea unui dialog dinamic, cadavrul este un

participant obligatoriu. Deşi se crede că în acest interval de timp revin şi strămoşii, prezenţa lor este legată de cea a cadavrului (ca vehicol). Mai tîrziu, interacţiunea mediată dintre vii şi morţi este realizată prin intermediul viselor, a ofrandelor de mîncare şi a rugăciunilor. Prima ocazie de acest fel se iveşte în ziua a treia după înmormîntare, cînd se oferă o nouă masă (la acest ospăţ ritual vin mai puţini participanţi). Preotul, diaconul şi paracliserul primesc din nou o ofrandă, deşi de data aceasta colacii se oferă „nelegaţi" (fără ştergare), iar *prescura* lipseşte. Toată lumea prezentă primeşte din nou colaci.

În ziua a noua după funeralii, se face o slujbă specială pentru sufletul mortului. În casa acestuia se adună nouă văduve. Ele petrec ziua postind şi rugîndu-se; seara, vor cina o masă de post: supă de fasole, sarmale cu orez şi fiertură de porumb sau doar orez (fără carne) şi compot. Prescrierea ca ele să fie văduve este legată de părerea că văduvele ar fi „mai pure"; ele nu mai sînt ispitite de păcatele cărnii (de aceea pot participa şi fetele bătrîne). Femeile, îngenuncheate în jurul unei cămăşi a mortului, rostesc rugăciuni cu mătăniile în mînă, pe toată durata zilei. După ce au terminat rugăciunile şi au mîncat, femeile se întorc la casele lor. La plecare, fiecare primeşte cîte un colac „de sufletul mortului". Darul e deci reciproc.

Se consideră că această practică este o formă de „vrăjitorie creştină", legată de categoria mai largă a *mătaniei* făcute viului pentru a asigura dragoste, fericire şi sănătate[47]. Sistemul logicii simbolice este de asemenea natură încît actele asociate cu diavolul şi nu cu partea bună a lucrurilor îşi realizează efectele prin inversiune. Astfel, un practicant al artei vrăjitoriei sau un grup de femei, ca în cazul de faţă, vor face incantaţii în jurul cămăşii persoanei incriminate, plasată în faţa lor; cămaşa este întoarsă pe dos pentru a se asigura efectul invers (sau malefic, după caz).

În săptămînile care urmează, doliul devine o problemă personală. Oamenii se roagă şi aprind lumînări la biserică, după cum simt nevoia; în acelaşi timp, ei încep să se obişnuiască cu absenţa feţei familiare. Recunoaşterea publică a acestui proces are loc la şase săptămîni după deces[48]. Cu această ocazie, are loc o slujbă urmată de o masă comemorativă. În ziua desemnată, familia se prezintă cu colacii rituali la biserică. Preotul fusese deja plătit pentru a citi *dezlegarea mortului*; la încheierea slujbei, familia iese afară şi oferă cîte două pahare de ţuică şi o îmbucătură de pîine celor prezenţi. Momentul este folosit pentru a invita lumea să cinstească memoria mortului, la o masă oferită la casa celui dispărut. Acesta este primul ospăţ la care sînt primiţi şi copii. (Mai demult, copiii nu aveau acces la nici una dintre comemorările anului de doliu; astăzi, toată lumea poate să participe la evenimentele care au loc după primele şase săptămîni.) Ca şi în celelalte ocazii, toţi cei care se împărtăşesc din ospitalitatea mortului primesc colaci rituali. Copiilor nu li se oferă *colaci* mari; ei primesc covrigi şi gogoşi. Cu această masă, se împrospătează proviziile mortului.

Masa care marchează integrarea finală a decedatului în *ceia lume* are loc la un an după deces. Această masă rituală este dedicată tuturor membrilor morţi din familie, recunoscîndu-se astfel încorporarea celui decedat în rîndul lor. Din nou, se oferă colaci slujitorilor Bisericii şi tuturor participanţilor. Este o ocazie importantă la care „trebuie să fie mîncare din belşug", atît pentru cei din această lume, cît şi pentru cei din lumea de dincolo. Este o problemă comună ambelor. La încheierea mesei de pome-

nire, au luat sfîrşit şi prohibiţiile rituale privind doliul familiei îndurerate. În paralel, are loc şi o transformare a relaţiilor sociale. Astfel, masa semnifică nu numai asimilarea mortului în lumea de dincolo, dar şi reintegrarea familiei rămase în viaţă în activităţile zilnice din lumea socială. Dacă cicatricile produse de moarte nu vor dispărea niciodată cu totul, ele vor deveni, măcar, mai puţin evidente.

Este demnă de semnalat frecvenţa însemnelor ritualice ale acestui proces de transformare (care-i priveşte atît pe vii, cît şi pe morţi). Intensitatea activităţilor rituale iniţiale se reduce pe măsură ce inimile „arse" ale celor vii sînt alinate, iar decedatul înaintează pe drumul său. Relaţia cognitivă dintre timp şi spaţiu facilitează această transformare paralelă. Creşterea distanţei şi a timpului contribuie la însănătoşirea, la „normalizarea" procesului. Absenţa devine treptat familiară; durerea se diminuează. În acest fel, procesul ritual defineşte durerea şi, în acelaşi timp, dă un sens morţii. El structurează imaginea mediată social a sinelui public. Ciclul practicilor legate de moarte codifică într-o formă culturală norme ale comportamentului social care asociază sinele societăţii. De asemenea, ele asociază pe cei vii morţilor. Cei din urmă, deşi pierduţi din vedere, nu vor fi niciodată pierduţi din memorie. Amintirea lor este comemorată periodic prin respectarea riturilor calendaristice şi ale ciclului vieţii[49]. Fiecare dintre aceste ocazii evocă bucuriile şi necazurile condiţiei umane. Se crede că asemenea bucurii şi necazuri sînt împărtăşite atît de vii, cît şi de morţi. Spre confluenţa acestora, ca practică superioară a „logicii culturale" şi a forţei emoţionale, ne vom întoarce acum atenţia – prin discuţia din cadrul capitolului despre nunta mortului.



NUNŢI

1. Jocul steagului în seara dinaintea ceremoniei de nuntă. Cu această ocazie, familia şi prietenii se adună la casa mirelui (toate fotografiile sînt luate în Ieud, dacă nu este specificat altfel).



2. Împletitul părului miresei este aproape terminat.



3. Înainte de a pleca spre biserică, mireasa îşi ia formal rămas-bun de la familie. Ea cere iertare pentru toate greutăţile pe care le-ar fi putut produce de-a lungul anilor şi aşteaptă binecuvîntarea părinţilor. O altă despărţire emoţională a avut deja loc la casa mirelui (prin bunăvoinţa lui Gavrila Chindriş).



4. Mirele depune jurămîntul de căsătorie în timpul consacrării religioase a acesteia (fotografie luată în satul Breb).



5. În secvenţa rituală *Cererea mniresii*, naşului mirelui i se oferă mai întîi o fetiţă, ca răspuns la cererile sale insistente. Ţinută astfel ca toată lumea să o vadă, ea recită singurul text fix din tot ritualul nunţii.



6. În continuare, domnişoara de onoare a miresei este prezentată naşului. Nici ea nu este aceea pe care naşul o caută.



7. În cele din urmă, mireasa iese în faţă. După un toast, ea se alătură soţului şi naşilor la masă.



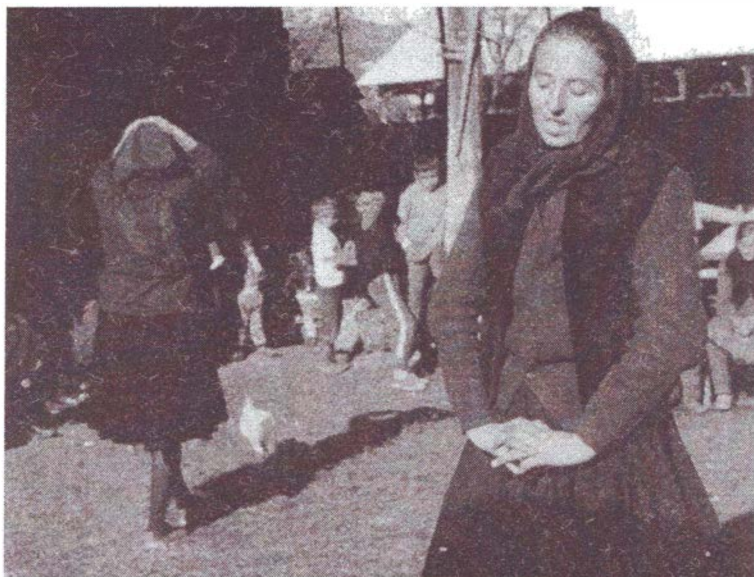
8. *Horea găinii* face ca musafirii să se înghesuie în încăpere. Toată lumea savurează persiflarea metaforică a virginităţii miresei. Bucătăreasa ţine sus, în aer, găina împodobită cu colaci şi verdeaţă în jurul gîtului; o ţigară îi este vîrîtă în gură în mod provocator.



9. Această nuntă are loc la căminul cultural local, ceea ce explică afişele şi simbolurile de partid care decorează pereţii, în locul prosoapelor ţesute şi a icoanelor din case.



10. În secvenţa rituală Venirea după mireasă, familia şi prietenii acesteia vin la casa mirelui cu intenţia de a o „fura" înapoi. Cele două alaiuri de nuntă dansează în cercuri separate. Cei din anturajul miresei încearcă să o prindă între ei. În cele din urmă, se resemnează cu pierderea şi fuzionează cu cercul mirelui. Căsătoria realizează alianţa dintre aceste două familii, pe care ritualul nunţii o anunţă şi simbolizează.



FUNERALII

11. În ziua funeraliilor, aşteptînd sosirea preotului, două femei îşi bocesc sora dispărută. Cuprinse de durere, ele se plimbă în sus şi în jos prin curte, plîngînd. Fotografia ilustrează postùri tipice pentru bocete.



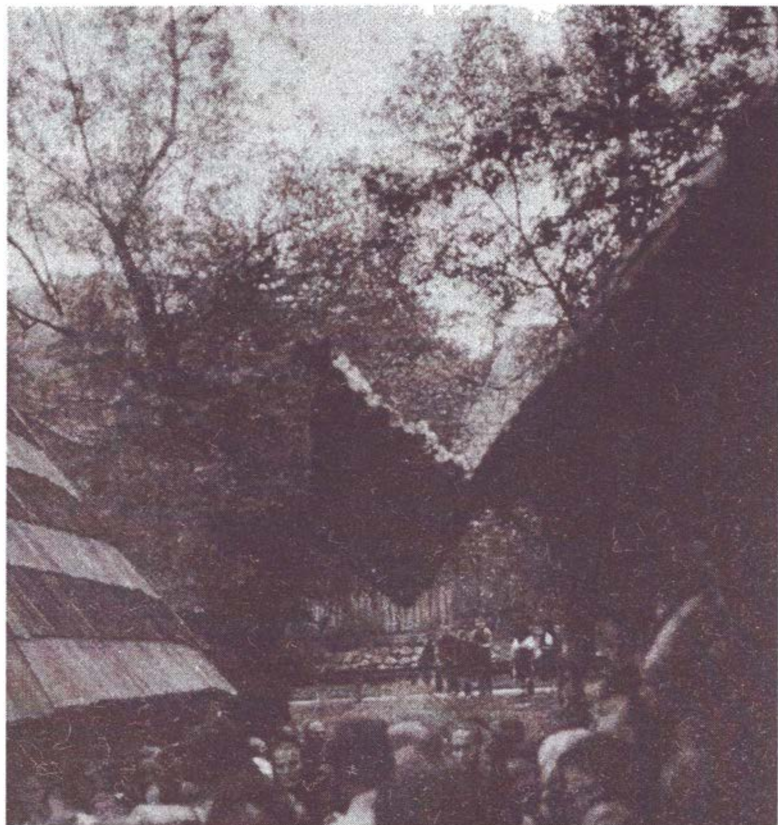
12. Decedatul a fost mutat din casă în curte, unde se fac ultimele rugăciuni înainte de plecarea spre cimitir. Pentru că acesta a fost un personaj important în comunitate, funeraliile au fost slujite de numeroşi preoţi, pe lîngă mulţimea de jelitori (fotografie luată la Săpînţa, prin bunăvoinţa lui M. Dăncuş).



13. La această înmormîntare, decedatul a fost aşezat în sicriu şi sicriul a fost închis înainte de a fi scos din casă. Rugăciunile finale sînt rostite în curte (prin bunăvoinţa lui M. Dăncuş).

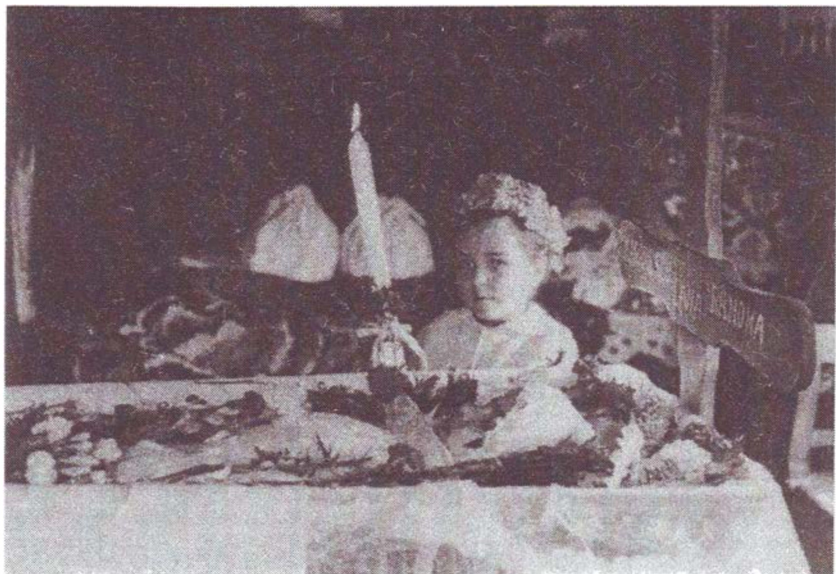


14. Participanţi la înmormîntare aşezaţi la masă, cinstind sufletul mortului. În general, bărbaţii şi femeile stau separat (prin bunăvoinţa lui M. Dăncuş).

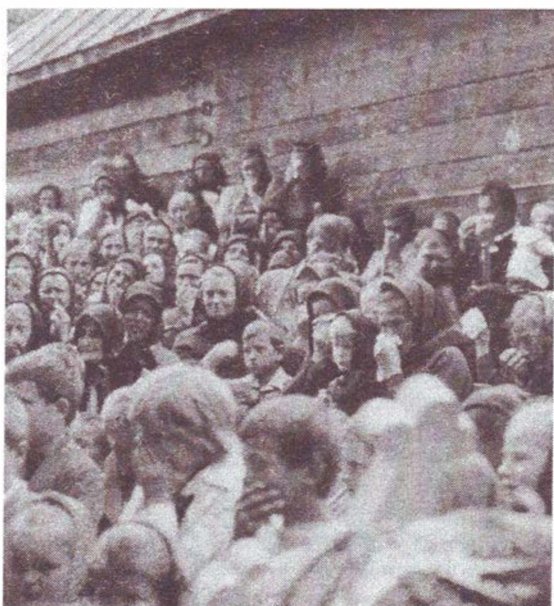


NUNTA MORTULUI

15. Steagul negru atîrnat afară anunţă decesul unei persoane necăsătorite, de vîrstă potrivită căsătoriei. Comunitatea află astfel că o căsătorie simbolică va avea loc în timpul funeraliilor. Steagul negru contrastează izbitor cu cel de nuntă din fotografia 1.



16. Domnişoara de onoare trage cu ochiul la aparatul de fotografiat, în timp ce stă alături de „mireasa" decedată.



17. Durerea şi oroarea se reflectă pe feţele participanţilor la scoaterea sicriului în curte. „Mireasa" era tînăra fata a cărei ucidere este discutată în capitolul V (fotografie luată în Botiza).

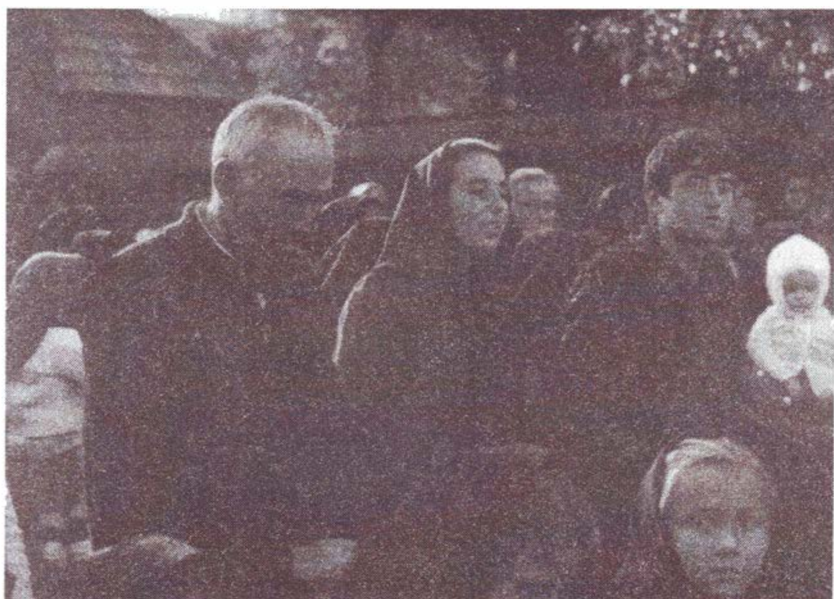


18. După închiderea sicriului, mama „miresei" continuă să bocească îndurerată (fotografie luată în Botiza).

19. Persoanelor necăsătorite nu li se permite să poarte sicriul – mai puţin într-o nuntă a mortului. Atunci, cărăuşi de acelaşi sex cu decedata o poartă la groapă, exact aşa cum ar fi însoţit-o ca mireasă la biserică, pentru căsătorie.



20. Dacă distanţa e lungă, sicriul poate fi purtat pe cea mai mare parte a drumului de bărbaţi necăsătoriţi. Acesta este cazul în nunta mortului fetiţei ucise. La cortegiu a participat aproape întreg satul. Deşi dificil de sesizat, steagul negru de nuntă se poate vedea în dreapta sicriului (fotografie luată la Botiza).



21. Membrii familiei „miresei" moarte sînt uşor de recunoscut. Tatăl şi fratele acesteia sînt nebărbieriţi şi cu capul descoperit. Sora ei, epuizată de orele de bocet, continuă să se lamenteze pe măsură ce cortegiul se apropie de intrarea în cimitir.



22. Urmînd înmormîntării verişoarei sale, care fusese domnişoară de onoare la nunta mortului propriei sale surori, această tînără femeie se întoarce spre groapa surorii dîndu-şi frîu liber durerii.



23. Mama ei face acelaşi lucru. Durerea mamei, care a cunoscut greutăţile vieţii, contrastează puternic cu inocenţa copilului, care încă nu ştie de amărăciunea acesteia. Îmbrăcămintea albă a copilului simbolizează puritate şi speranţă. Această fotografie ascunde o întreagă poveste despre generaţii şi sexe.

CAPITOLUL IV
NUNTA MORTULUI

O bunu mîndru fecior
Nu ţi-o fo vremea să mori.
Ţi-o fo vremea să te-nsori
Ud scoală-te şî te uită
Că la noi îi lume multă
C-o gîndit că facem nuntă.
Tu bine te-ai însurat
Ţi-ai luat fată de-mpărat.
N-am văzut aşă o mnireasă
Să zie popa acasă
Să te cunune pă masă.
Mnireasa-i-n copîrşeu
Mnirele-i la Dumnezău.

După cum s-a văzut în capitolul precedent, ritul funerar facilitează transformarea relaţiilor sociale dintre vii şi morţi, precum şi diferenţierea relaţiilor dintre corp şi suflet, deosebind manifestările fizice ale vieţii de imortalizarea ei postumă. Rigiditatea morţii întrerupe continuitatea temporală cerută de o ontologie a individului şi a colectivului prin care societatea se reasigură de existenţa sa. Moartea sfidează producţia şi reproducţia umană. Proiectarea experienţei umane dincolo de sine (adică în viaţa de dincolo) depăşeşte problemele ridicate de o concepţie strict materialistă a lumii. *Ceia lume* hărăzeşte viaţa unei realităţi veşnice. Cosmologiile, genealogiile şi istoriile redau „viaţa" temporalităţii unui timp imemorial, ca să spunem aşa.

În acest capitol, vom analiza practicile rituale şi credinţele cosmologice asociate morţii „nevîrstnice" – adică a unei persoane necăsătorite aflate la vîrsta căsătoriei. O astfel de moarte este timpurie, pentru că survine devreme în raport cu „vremea" morţii specificată în ciclul vieţii (sexul şi moartea au propriul lor „timp"). După cum evidenţiază versurile de la începutul unui bocet din Ieud:

Nu ţi-o fo vremea să mori
Da ţi-o fo vremea să te-nsori.

După H. Stahl, „a muri necăsătorit reprezintă o moarte periculoasă, deoarece nu s-a realizat aspectul cel mai important al vieţii. În consecinţă, are loc o cununie simbolică a mortului" (1983, 160)[1]. Această practică complexă are menirea de a îmblînzi sufletul mortului; este una dintre numeroasele practici considerate a fi de folos atît celor vii, cît şi morţilor, moartea fiind un pericol pentru toţi cei implicaţi. Deosebit de periculoase sînt acele morţi care ridică „ameninţări izvorîte din vieţi neîmplinite" (*ibid.*). Pe scurt, se crede că persoanele care lasă în urmă un duşman de moarte, o dragoste neîmplinită sau alte treburi neîncheiate vor reveni în trupurile

pe care nu le mai locuiesc. Aceste ființe sînt în general cunoscute sub numele de *strigoi* (spirite, morți-vii)[2]. În cazul morților aflați la vîrsta căsătoriei se crede că dacă nu se realizează o nuntă simbolică în timpul funeraliilor, „persoana" se va reîntoarce în căutarea unei perechi, pentru a-și împlini destinul social și dorințele sexuale frustrate. Dacă sufletul nu este satisfăcut, el nu-și găsește odihnă și rămîne o amenințare pentru societate. *Nunta mortului* are rolul de a tempera tensiunea produsă de împerecherea paradoxală a sexualității cu moartea. Sexualitatea și moartea sînt dimensiuni fizice și sociale fundamentale ale ciclului vieții și ale crizelor existențiale asociate acestuia. Ele fac continuu obiectul religiei, politicii, medicinii, filosofiei, jurisprudenței, literaturii și culturii populare[3]. Obsesia evidentă pentru acest „duo mortal" atestă capacitatea sexualității și a morții de a atrage și a respinge concomitent. Dorința și frica sînt doi parteneri puternici ai acțiunilor umane[4].

În Maramureș, viețile lui Hristos și a Fecioarei Maria rămîn paradigme care motivează limitarea forțelor amintite. Discursul divin a hărăzit sexualitatea căsătoriei, iar moartea *ceii lumi*. Practicile rituale (religioase și laice) fac ca aceste pericole, care amenință bazele ordinii sociale, să pară „familiare". Deoarece riturile ciclului vieții constituie un sistem ritual referitor la regulile și normele sociale de conduită, ceea ce se profesează nu coincide neapărat cu practica zilnică. „Ideologia" dictează ca experiența sexuală să aibă loc în cadrul familiei. Astfel, persoanele necăsătorite, dar aflate la vîrsta căsătoriei sînt marcate de statutul lor social; rolul lor este să-și caute un partener cu care să se căsătorească. Dacă o persoană din această categorie moare, trebuie întreprinse două acțiuni: persoana trebuie căsătorită și apoi înmormîntată corect (nunta mortului le face pe amîndouă). Însă, în această situație, logica sistemului ritual favorizează statutul social al unei persoane în cadrul mai larg al cosmologicului; ea nu recunoaște specificitatea experienței sexuale. (Transgresările sînt rezolvate în confesional, între preot și enoriaș; consecințele rituale sînt resimțite în *ceia lume.*) Sexualitatea este recunoscută doar în cadrul căsătoriei. De aceea, în anumite regiuni, „fetele" (femeile nemăritate) care au avut copii nelegitimi sînt măritate simbolic. Ele sînt „duse la o salcie și măritate cu una din crengile sale; sau are loc o nuntă a mortului, fără să le fie pusă cununa rituală pe cap" (comunicare personală, profesor Mihai Pop, 1985). Normele sociale cer ca necăsătoriții să meargă în mormînt căsătoriți[5]. Și normele societății sînt cele care se găsesc reificate în practicile rituale ale ciclului vieții. În mod similar, inversiunea simbolică de statut este posibilă și la celălalt capăt al spectrului. Dacă o văduvă se recăsătorește, *Horea găinii* nu mai are loc la cea de-a doua căsătorie. Acea secvență rituală se referă la sexualitate, iar văduvele sînt deja inițiate în secretele ei. Mai mult, dacă o văduvă se recăsătorește în timpul perioadei de doliu (o transgresare a prescripțiilor rituale), atunci prima ei căsătorie va fi „anulată" ritual. Văduva merge la cimitir îmbrăcată ca mireasă. Acolo, ea trece cununa de nuntă peste mormîntul soțului și apoi o oferă unei fete tinere aflate la vîrsta măritișului. (Să ne amintim că, la sfîrșitul nunții, cununa miresei este așezată pe capul unei fete tinere.) În acest fel, cea dintîi căsătorie a văduvei este desfăcută simbolic, acesta fiind prețul plătit pentru nerespectarea normelor sociale. Sexualitatea și moartea merită respectul social, dacă nu beneficiază de cel individual.

În continuare, vom analiza relaţia rituală a conjuncturii dintre sexualitate şi moarte. *Nunta mortului* furnizează un cadru comprehensibil (dacă nu şi exhaustiv) pentru aceste două elemente generatoare de experienţă. Pe calea căsătoriei simbolice a mortului, „celălaltul" morţii nevîrstnice este socializat dramatic prin includerea în ciclul vieţii. Acest ritual creează o interfaţă simbolică între categorii care ordonează relaţiile dintre vii şi morţi, dintre cultură şi natură, dintre bărbat şi femeie. Ce ne poate spune, dacă ne va spune ceva, o analiză a nunţilor-în-moarte dintr-un sat izolat din Transilvania despre propriile noastre practici culturale? Poate că prin intermediul „alterităţii" „celuilalt" ne vom putea reprezenta propria noastră fascinaţie mitică pentru sex şi moarte[6].

Înainte de a analiza nunta mortului, este necesar să ne oprim asupra relaţiei dintre căsătorie şi moarte. În studiul său asupra riturilor morţii la greci, Danforth se întreabă: „Ce poate fi mai diferit decît aceste două evenimente dintre care unul, nunta, este o celebrare veselă a vieţii, iar celălalt, funeraliile, o comemorare tristă a morţii? Ce poate fi mai contrastant decît îmbrăcămintea albă a miresei şi cea neagră a văduvei; prima dobîndind un soţ, cealaltă pierzînd unul?" (1982, 74). Ritualul căsătoriei şi al morţii reprezintă constituirea şi dizolvarea relaţiilor sociale. Deşi (lăsîndu-ne în voia generalizărilor şi a simplificărilor) căsătoria conduce la reproducere biologică, în timp ce moartea la distrugere biologică, ambele rezultă în forme de reproducţie socială. Riturile vieţii şi ale morţii sînt înrudite atît în structură, cît şi în conţinut. Ele reliefează procese succesive de separare şi încorporare. De pildă, într-un sistem patriliniar, mireasa îşi părăseşte familia părintească şi tovarăşele pentru a se alătura familiei soţului şi celor înrudiţi cu el; decedatul îi părăseşte pe cei vii şi se alătură rudelor din *ceia lume*. În fiecare rit există secvenţe paralele.

Nuntă	*Funeralii*
îmbrăcarea miresei	îmbrăcarea cadavrului
iertarea cerută de la familie	iertarea cerută de la cei vii
procesiunea la biserică	procesiunea la capela cimitirului
oferta de daruri: *pominoc*	ofrandele: *pomenile*
mese rituale de celebrare	mese rituale comemorative
toastul ritual pentru mire şi mireasa	toastare rituală pentru sufletul mortului

Există asemănări evidente; în orice caz, există şi diferenţe importante, după cum o semnalează opoziţia culorilor: albul reprezintă viaţa, negrul moartea. Relaţia dintre viaţă şi moarte este astfel paradoxală, caracterizată de opoziţie şi identitate, diferenţă şi asemănare – toată ambiguitatea caracteristică metaforelor[7]. De aceea, deloc surprinzător, relaţia este exprimată metaforic. „Metaforele ne obligă să vedem lucrurile într-o lumină diferită... Puterea metaforelor rezidă în capacitatea lor de a schimba modul în care percepem lumea" (Danforth, 1982, 82); Herzfeld, în scrierea sa despre Grecia, subliniază faptul că relaţia dintre căsătorie şi moarte este una de analogie structurală şi nu de identitate: „Analogia asigură forţa expresivă a tropilor" (1981, 53). Căsătoria şi moartea nu sînt identice; ele nu pot fi echivalate. Însă ele pot fi – şi sînt – comparate.

Asocierea metaforică dintre moarte şi căsătorie nu este specifică României. Şi nici nunta simbolică a mortului. Credinţe şi practici asemănătoare au fost semnalate în mai toate colţurile lumii[8]. Pentru discuţia de faţă, însă,

este pertinentă semnificaţia specifică a acestei relaţii metaforice din perspectiva gîndirii creştine (în primul rînd catolice)[9]. Se crede că relaţia dintre Hristos şi Biserică este una de nuntă: „Ci precum Biserica se supune lui Hristos, aşa şi femeile bărbaţilor lor, întru totul" (Efeseni 5, 25). Pavel s-a referit la Biserică tot în termeni de dragoste conjugală (Feeley-Harnik, 1981, 109, citînd din 2 Corinteni 11, 1). Deci Biserica este feminină. Sufletul este de asemenea feminin. După von Hildebrand (1970, 102), relaţia dintre Hristos şi suflet este una nupţială (el îl mai citează pe C. Gay, 1887: „Oricare ar fi poziţia unui om în alte privinţe, oricare ar fi relaţia care îl leagă de pămînt, din momentul în care sufletul său ajunge în graţiile Domnului, el devine mireasa lui Hristos"). Warner scrie că „Iisus este mirele oricărui suflet care face parte din corpul său mistic şi care e botezat" (1959, 366). Hristos, ca mire al Bisericii şi al sufletului este o noţiune stabilită în Psalmii lui Solomon şi în Cîntarea Cîntărilor (*ibid.*, 168)[10]. În nunta mortului, fetele necăsătorite sînt întotdeauna măritate cu Hristos, fiul lui Dumnezeu. (Acesta nu este neapărat cazul bărbaţilor tineri, dar valoarea căsătoriei divine se păstrează totuşi.) Bazele teologice ale acestei credinţe populare pot fi găsite în practicile asociate de „fecioarele hirotonisite" (vezi von Hildebrand, 1970, 87-142). „Fecioara sanctificată este soaţa nuntită a lui Hristos, în unire eternă cu el. Căsătoria perfectă pe pămînt anticipează ceea ce va continua să fie ea în ceruri după moarte" (Warner, 1959, 370). Nunta mortului reprezintă „căsătoria perfectă" a mortului pe pămînt, în anticiparea unei „vieţi" împlinite şi în pace după moarte – atît pentru morţi, cît şi pentru cei vii.

Nunta mortului

Desfăşurarea nunţii mortului este asemănătoare cu cea a oricărei ceremonii funerare; secvenţele ritualice sînt identice: *parastasul*, sau serviciul pre-funerar, scoaterea corpului din casă şi din curte, cortegiul, îngroparea, *pomenile*, mesele comemorative. Conţinutul de bază al bocetelor este de asemenea identic (vezi Anexa D). De aceea, în loc să reluăm conţinutul capitolului precedent, vom prezenta *nunta mortului* mai mult tematic decît schematic. Nunta mortului diferă de funeraliile obişnuite prin elaborarea asociaţiei dintre moarte şi căsătorie, asociaţie care îşi găseşte o formă metaforică. În această privinţă, merită amintită remarca lui Fernandez, după care „complexitatea experienţei expresive rezidă în jocul dintre asociaţiile de contiguitate şi de similaritate" (1974, 125). Scriind despre poezie, Jakobson nota că „acolo unde similaritatea este suprapusă contiguităţii, orice metonimie devine uşor metaforică şi orice metaforă are o tentă metonimică" (1960, 370).

În cazul nunţii mortului, transformarea prin care trebuie să treacă răposatul presupune actualizarea fenomenologică a funeraliilor ca metaforă a nunţii juxtapusă realizării metonimice a procesului funerar. Această juxtapunere este realizată prin utilizarea codurilor simbolice. Astfel, mortul care e pe cale de a fi căsătorit în moarte este îmbrăcat în ţinuta de nuntă; miresele – vii sau moarte – sînt îmbrăcate în alb. Domnişoara de onoare este şi ea îmbrăcată potrivit rolului. Însă ceilalţi participanţi care „sărbătoresc" această nuntă sînt îmbrăcaţi de doliu; ei poartă haine negre. Deşi stegarul poartă un steag, ca simbol al nunţii, acesta este alcătuit din baticuri negre de văduvă, simboluri ale morţii, în locul eşarfelor viu colorate ale

fetelor nemăritate[11]. (La fel cum moartea este ca o nuntă, şi nunta este un fel de moarte.) Deşi „mireasa" sau „mirele" poartă cunună, participanţii vor urma convenţiile uzuale pentru înmormîntare; de pildă, bărbaţii vor avea capul descoperit. Ca orice mire sau mireasă, mortul este însoţit la „biserică" de tovarăşii săi pentru ceremonia „nupţială", adică la cimitir, pentru îngropăciune. Escorta fiind formată din purtătorii catafalcului, procesiunea reprezintă, în acelaşi timp, şi despărţirea formală de tovarăşii de generaţie social-sexuală a mortului[12]. Este singura împrejurare în care celor necăsătoriţi (adică celor care nu sînt activi sexual, deci nepîngăriţi) li se permite să vină în contact public cu mortul. În timp ce prietenii îşi însoţesc fostul tovarăş spre împlinirea destinului său, tristeţea misiunii lor devine evidentă: mireasa sau mirele se află într-un sicriu purtat de o escortă cernită. Muzica este asigurată de plînsetele disperate ale femeilor.

Pe parcursul ceremoniei, asemănarea dintre moarte şi căsătorie este subliniată prin contraste şi inversiune simbolică (albul strălucitor al nunţii contrastează cu negrul întunecat al morţii). Această inversiune survine atît în fapt, cît şi în versuri. Bocetele sînt predominant caracterizate de paralelism negativ – „respingerea stării metaforice în favoarea celei factuale" (Jakobson, 1960, 369). Paralelismul permite explorarea relaţiei dintre sensuri, iar paralelismul negativ propune o relaţie contextualizată ulterior prin elemente contrastive. În analiza bocetelor de la nunta mortului, atenţia va fi concentrată asupra nivelului semantic[13]. Majoritatea „textelor" au fost culese la nunţi ale mortului la care am participat în Ieud, precum şi în satele Botiza şi Breb. Regret că litera scrisă nu poate transmite încărcătura emoţională care caracterizează acest ritual[14].

Se spune că bocitoarele se află în comunicare cu mortul; totuşi, vorbele lor tînguite sînt de obicei adresate anumitor persoane. Adresarea pe nume presupune implicit participarea acelei persoane la „conversaţie". Cele mai frecvente forme de adresare includ nume individuale – Mări, Geo, precum şi termeni de înrudire – *mamă*, *tată*, *frate*, *soră*[15]. Dar pentru nunta mortului există un alt set de termeni care subliniază statutul social al decedatului, precum şi relaţia metaforică dintre moarte şi căsătorie. Bocitoarele se referă la decedat ca *mnireasă* sau *mnire*. Asemenea tuturor mirilor şi mireselor, şi mortul va fi cununat într-o ceremonie „la biserică". Versurile următoare sînt tipice pentru această temă.

N-am văzut aşă un mnire
Măi Dumni ca şi pă tine
Să zie popa acasă
Să te cunune pă masă.
Mnirele stă-n copîrşeu
Mnireasa-i la Dumnezău.
Cu haine albe-mbrăcată
N-om vide-o niciodată.
N-am văzut aşă o mnireasă
Să zie popa acasă
Să te cunune pă masă.
Mnireasa-i-n copîrşeu
Mnirele-i la Dumnezău
Druştile ti-or ntreba
Zine mnirele ori ba?
Mnirele-i fecior de crai
Te-a duce de mînă în rai.

Acest fragment de bocet identifică imediat decedatul şi subliniază natura extraordinară a „nunţii". La nunta mortului, practica obişnuită a nunţii este inversată. Preotul este cel care vine la casa mirelui sau a miresei pentru a oficia ceremonia şi nu invers. „Să te cunune pe masă" se referă la practica slujbei ortodoxe nupţiale reprezentată de aşezarea de către preot a unor coroane pe capul celor doi, care sînt mai apoi schimbate. „Încoronarea" şi „cununarea" efectuate în sanctitatea casei mortului (spre deosebire de sanctitatea casei lui Dumnezeu, biserica) semnifică, de fapt, efectuarea riturilor ultime. „Mireasa" sau „mirele" se odihnesc într-un sicriu.

După cum o arată versurile, alesul decedatului este fiul sau fiica lui Dumnezeu, în funcţie de sexul celui mort. Soţul unei mirese moarte este întotdeauna Fiul lui Dumnezeu (Domnul Iisus, Împărat în glorie) sau un prinţ amintind de vechii domnitori ai Maramureşului (ambii termeni invocă imagini de putere şi divinitate). Mireasa, fecioară, devine „mireasa lui Hristos", asemeni fecioarelor sanctificate[16]. Căsătoria ei este una „perfectă", neîntinată de păcat. Mireasa o va urma pe Maria. Aşadar, domnişoarele de onoare îngrijorate sînt liniştite reamintindu-li-se faptul că mirele este fiu de împărat şi că îşi va purta mireasa în rai. Raiul este prezentat drept o grădină minunată. Căsătoria rezultă în despărţirea miresei de familia părintească şi încorporarea ei în cea a soţului; astfel, mireasa se va muta din grădina mamei sale în cea a soţului. În jocul ritual al Cererii miresii, se spune deseori că mireasa va părăsi grădina mamei, unde a îmbobocit, pentru a fi plantată în cea a prinţului, unde va înflori (a se referi la pp. 78-79). În ritul funerar, însă, decedatul este plantat în cimitir „nu pentru a creşte, ci pentru a putrezi"; cimitirul este considerat „o grădină închisă cu lacăt". În cadrul nunţii mortului, mireasa este cununată cu Fiul lui Dumnezeu şi „plantată" în grădina acestuia. Este o grădină la care nimeni nu are acces şi din care nimeni, niciodată, nu mai pleacă. În parte, nunta mortului previne posibilitatea unei reveniri. Warner, discutînd teme similare din cultura americană, arată că „Maria este încununarea naturii, floarea minunată a unei noi rînduieli cereşti... Dumnezeu s-a născut în lume, dar fecioara purcede mai departe în sanctitatea sa – nu există om s-o atingă. Ea devine mamă şi rămîne totuşi o grădină închisă" (1959, 383). Virginitatea înseamnă puritate. În nunta mortului, simbolurile pure se referă la divinitatea creştină: Dumnezeu, Hristos, Fecioara Maria. Pentru motive care vor deveni clare, căsătoria acestei mirese este considerată „ideală"; este o formă de căsătorie divină[17]. Mireasa moartă reproduce virtuţile imaculatei Maria: virginitate şi maternitate.

După cum se arată în primul vers, un mire mort este de asemenea căsătorit cu o fiinţă divină. Deşi faptul este semnificativ din punct de vedere metaforic, în Ieud, mirele este de obicei cununat cu o imitaţie de mireasă moartă. Aceasta înseamnă că o fată nemăritată va servi drept mireasă mortului pe timpul nunţii-în-moarte. Tatăl „miresei" unui mort observa că „o mireasă este «dată» pentru tineri; dar niciodată nu se «dă» un mire (pentru o fată) – ci doar o cunună"[18]. Dacă tînărul a avut o iubită, ea este cea care îndeplineşte rolul; pot de asemenea să se ofere o verişoară sau o vecină. Căsătoria simbolică cinsteşte sufletul mortului; dar pentru că nu a fost consumată, ea nu leagă. Mireasa mortului este liberă să se mărite şi, într-adevăr, cea de la prima nuntă la care am asistat în Ieud fusese mireasă a mortului cu numai cîteva săptămîni înaintea propriei sale nunţi.

Un alt distih indică natura neobişnuită a acestei nunţi:

N-am văzut aşă-o mnireasă
Să o ducă cîte şăsă.

De obicei, în drumul spre biserică, mirele şi mireasa sînt însoţiţi de prieteni. La această nuntă însă, „mireasa este condusă" numai de şase prietene: purtătoarele catafalcului.

Multe bocitoare de la nunta mortului se concentrează asupra contradicţiilor create de o moarte nevîrstnică. Stadiul ciclului vieţii prevedea o căsătorie şi trezea aşteptări asociate cu celebrarea unei nunţi:

O bunu mîndru fecior
Nu ţi-o fo vremea să mori
Ţi-o fo vremea să te-nsori.
Ţi-o fo vremea să trăieşti
Şî să te căsătoreşti.
Uă scoală-te şî te uită
Că la noi îi lume multă
C-o gîndit că facem nuntă.
S-o strîns fete şî feciori
C-o gîndit că tu te-nsori.
Scoală-te şî îţi ale
O fată pă care-i vre
Nouă la tăţi ne-a plăcea.
Bunuc cum te-ai însurat
Nici la unu nu ni-i drag
Dipt ce n-ai zinit cu steag.
În loc de steag de mătasă
Stau prapurii lîngă casă.
În loc de steag împodobdit
Steagu negru de jelit.

Funcţionarea paralelismului negativ la nivel semantic este un fapt uşor de sesizat în acest lung fragment[19]. Accentul predominant al „textului" cade pe metafora nunţii; însă subtextul morţii este o prezenţă puternică. Bocitoarea afirmă că nu era timpul de a muri, ci de a nunti; apoi, ea descrie ceea ce se întîmplă la o nuntă. Aici, analogia structurală dintre nuntă şi riturile funerare este deosebit de evidentă. Atenţia se îndreaptă asupra numărului mare de oameni care au venit în casă. Acest lucru se întîmplă atît la nunţi, cît şi la funeralii. În plus, cînd la casa cuiva se adună prieteni tineri, aceasta se întîmplă de obicei pentru socializare (să ne reamintim şezătorile de seară, la fel şi divertismentele mai recente precum ascultatul muzicii sau privitul la televizor). Versurile sugerează că tinerii veniseră pentru a sărbători nunta prietenului, cînd, de fapt, ei trebuie să-i plîngă moartea. Tînărului i se cere să se ridice şi să-şi aleagă o soaţă – aceasta ar bucura pe toată lumea. În timpul nunţii, oaspeţii afirmă că veniseră „să vadă cum se tîrguie mirele", adăugînd propriile lor încurajări. Acest act de aprobare socială încorporează cuplul în categoria persoanelor căsătorite. Căsătoria este aprobată laic prin încuviinţarea familiei şi a comunităţii. Metafora este demistificată doar în versurile finale. Nimeni nu este de acord cu căsătoria tînărului în această formă. Nu este prezent steagul viu colorat, simbol al speranţei care proclamă vitalitatea mariajului de fiecare dată cînd stegarul îl ridică voios în aer; în schimb, sînt prezenţi prapurii bisericii, care sugerează legătura vizibilă cu Dumnezeu, pe măsură ce procesiu-

nea îşi face intrarea solemnă în cimitir. Şi mai e şi steagul negru de nuntă cu tăcuta sa cunună de flori, care adînceşte şi mai mult tristeţea, căci reaminteşte participanţilor că această floare de bărbat va putrezi şi nu va înflori.

În general, o căsătorie nu are loc fără încuviinţarea respectivelor familii, ale mirelui şi miresei. Dar moartea nu are nici o consideraţie pentru normele sociale. O mamă, în seara parastasului, şi-a exprimat şocul dureros la moartea fiicei în felul următor:

Uă mîndrucă şî mnireasă
Uă a me inimă mni-i arsă.
Uă mîndrucă te-ai măritat
Nimnic nu ne-ai întrebat.
Şî nimic n-ai povestit
Că tu vrei să te măriţi.

Apoi, ea continuă:

Scoală şî ni-om sfătui
C-amu-i sara cununii.

Mama ştie că „măritişul" fetei sale nu este negociabil, ci inevitabil. Aşadar, ea îşi disimulează disperarea sub masca mai consolatoare a metaforei. În seara „nunţii" fetei sale, ea îi propune să mai aibă o ultimă discuţie înainte de a se despărţi pentru totdeauna. Căsătoria, ca şi moartea, rupe relaţii.

Una dintre surorile moartei propunea ca, în aşteptarea „nunţii", să se înceapă pregătirile:

Uă mîndrucă şî mnireasă
Scoală mîndră hai pîn casă
Şî noi ti-om găta mnireasă.
Uă noi mnireasă ti-om găta
Ş-apoi te duci a giura
Cum mere tătă lumea.
Uă noi cu drag ti-om aştepta
Şî ti-om pune după masă
C-aşă-i rîndu la mnireasă.

Bocitoarea face aluzie la îmbrăcatul ritualic al miresei înainte de plecarea la slujbă, unde urmează să depună jurămîntul de căsătorie la fel ca toţi tinerii. Din nou, afinitatea structurală constă în faptul că, după cum toată lumea se căsătoreşte, la fel, toată lumea moare. La nuntă, după încheierea slujbei, participanţii se aşază la mai multe mese. La Cererea miresei, ea şi mirele se aşază la aceeaşi masă, primind împreună urările de bine ale musafirilor. O strigătură apreciază virtuţile comensualităţii:

Dragu mni-i de casa noastă
Şî de cine-s după masă.

„După masă" se referă la cuplul nupţial şezînd de partea cealaltă a mesei, în colţul îndepărtat al camerei. Fochi (1964, 516) notează că la nunta mortului, mireasa sau mirele nu stau „după" sau „la" masă, ci „pe" masă, unde sînt încoronaţi – *să te cunune pă masă*. Mesele rituale cinstesc şi mortul, iar bocitoarele îl invită mereu să se întoarcă acasă şi să se aşeze „după masă", pentru a împărţi mîncarea cu familia.

Căsătoria, desigur, presupune reorganizarea relaţiilor sociale; în cadrul familiei, detaliile acestei schimbări sînt de obicei discutate şi stabilite dinainte – dar nu şi în cazul nunţii mortului.

Uă sorucă şî hai Ga
Nu m-am gîndit de aiestea.
În lume cînd am pornit
Vai bine ne-am sfătuit.
Telegram-am căpătat
Că îi musai de plecat.
Să zinim pînă acasă
Mîndrucă că ieşti mnireasă.

În aceste versuri, sora decedatei povesteşte cum a aflat ea de „nunta" surorii mai tinere. Cooperativizarea, aşa cum s-a desfăşurat ea în Ieud, a trimis pe cei mai mulţi membri ai familiei în alte zone pentru a găsi de lucru ca muncitori sezonieri. Ei se adunau acasă la ocazii rituale. Astfel, toată lumea din casa în discuţie pleca, mai puţin mama şi fiica cea mică, Gasie (sau, pe scurt, Ga). Înaintea unei astfel de plecări, surorile „vorbeau despre orice", ştiind că nu se vor mai vedea o vreme. Că acest „pentru o vreme" ar fi putut fi „pentru totdeauna", nu i-a trecut nimănui prin minte. Evident, nu exista nici un motiv. Dar tatăl şi fraţii Gasiei primesc telegrama fatală, care-i grăbeşte pe drumul de înapoiere acasă. *Musai de plecat* are un dublu înţeles: era necesar ca ei să plece imediat pentru a ajunge la timp la „nuntă"; de asemenea, moartea făcuse ca plecarea să aibă loc imperativ, fără amînare (Gasie urma să fie îngropată în trei zile). S-a întîmplat să fiu la poştă cînd mama, total năucită, a sosit să expedieze telegrama. Aceasta spunea simplu: *Gasie s-o făcut mnireasă.* Construcţia gramaticală transmitea exact sensul. Gasie nu a cerut nimănui permisiunea să se mărite. În timpul nunţii, mama miresei este învinovăţită pentru soarta fiicei: *Maica-ta ti-o făcut vînzare.* O nuntă are loc cu consimţămîntul matern. O nuntă-în-moarte nu.

Prin bocetul ei obosit, mama Gasiei dădea glas împotrivirii sale:

Ieu de noră nu te-aş da
Că tu ieşti mai pititea.
Uă mîndrucă şî tu Ga
Rău m-ai putut supăra.
Uă pă cînd o sosît acasă
Gasie s-o făcut mnireasă.
Uă tu mnireasă te-ai făcut
Pă tăte le-ai întrecut.
Ieu mai tri fete am avut
Mîndrucă-naintea ta.
Ieu tăt aşă m-am gîndit
Dacă am fete bugăte
Nu le-aş da nurori pa tăte.
Că tu ieşti mai tinere
Nu te-aş si dat nurore.
Tu cu mine-n casă-i sta
Şî ginere mni-oi lua
Sîngură nu mni-ţi lăsa.

Mama, prin expresia durerii sale, alternează între autoreflexie şi admonestarea fiicei. În aceste versuri este expus un comentariu asupra structurii relaţiilor sociale. Regulile căsătoriei prescriu ca fetele să se mărite în ordinea vîrstei. Două dintre cele trei surori mai vîrstnice ale Gasiei nu erau încă măritate. Nu era rîndul ei; cu toate acestea, ea le-a întrecut mărităndu-se de capul ei, înaintea lor. Această nuntă neaşteptată a stricat

planurile familiei. O fată singură la părinţi sau care este cea mai mică din casă, deseori este scutită de despărţirea de familie şi de chinurile convieţuirii cu o soacră. Fata nu se mărită „în afară", ci tînărul se însoară „înăuntru", ca ginere. Aşa trebuia să se întîmple şi cu Gasie; ea fusese cea desemnată să-i ţină companie mamei sale. (În alte momente, mama Gasiei se adresează propriei sale mame, în *ceia lume*. Ea o întreabă dacă a luat-o pe Gasie în lumea cealaltă ca să-i uşureze singurătatea.)

Între timp, surorile Gasiei o dojeneau pentru că şi-ar fi părăsit mama:

Noi în lume om pleca
D-apoi, mama, ce s-a fa?
Că sîngură s-a afla.

Conflictele emoţionale şi existenţiale pe care moartea le provoacă în cei vii au probabil maxim de intensitate în cazul morţii nevîrstnice. Pentru cele două surori nemăritate ale Gasiei, moartea acesteia a accentuat temporar contradicţia dintre dorinţa lor de a se mărita şi temerile în privinţa consecinţelor. Aceste anxietăţi au fost proiectate asupra imaginii nunţii-în-moarte, în care şi-au găsit o expresie pregnantă:

Uă sorucă sora me
Tînără se duce ie.
Tu ieşti fată tinere
Şî nu te-am dat nurore.
Nu te-am dat noră din casă
Că ieşti mai mnică mnireasă.
Ia-mă sorucă cu tine
Că la fete-acolo-i bine.
Îi rău în lume a trăi
Că ieşti tăt cu străini.
Şî străinii-s tare răi
Nu-s ca şî părinţii tăi.
Uă sorucă şî mnireasă
Tu bine te-ai măritat
Dup-un fecior de-mpărat.
Iel ti-o dus la curtea lui
În fundu pămîntului.
Uă unde leac de soare nu-i
Nici nu ninge nici nu-ndeaţă
Nici să face dimineaţă.
Uă bine te-ai măritat
Că la socri nu te-am dat.
Uă bărbatu nu te-a toi
Nici socrii nu te-a sfădii.
Da noi supăraţi om si
Cît pă lume-om mai trăi.

În ciuda repetării versurilor citate anterior, am prezentat acest fragment în formă neprescurtată pentru că el ilustrează de o manieră mişcătoare dihotomia „gîndire-simţire" implicată de bricolarea discursului metaforic[20]. Versurile de început repetă constatarea social-structurală discutată mai sus, despre fata cea mai mică. Dacă ar fi trăit, Gasie nu ar fi plecat ca noră în casa soţului ei. Cu toate acestea, la căsătorie ea şi-ar fi asumat o nouă identitate, definită de patrilinia soţului. Dacă ar fi murit după căsătorie, s-ar fi alăturat familiei acestuia – devenită familia ei prin căsătorie – în *ceia lume*. Relaţiile de rudenie nu se modifică; ele sînt reproduse şi pe lumea

cealaltă[21]. Dar într-o nuntă a mortului, căsătoria este simbolică; ea nu se consumă şi nu creează legături cu familia unui „soţ-străin". O astfel de mireasă nu se înstrăinează de familia părintească nici în această lume, nici în cealaltă. Acest concurs de împrejurări explică de ce nunta mortului este o „căsătorie ideală". În mod normal, fetele se mărită pentru a trăi „între străini" (care nu sînt niciodată ca familia proprie). După cum ne avertizează strigătura, un soţ nu este un frate, iar soacra nu este o mamă; ei nu-i vor oferi aceeaşi grijă tinerei soţii[22]. Sora Gasiei face aluzie la aceste „realităţi" cînd afirmă că viaţa în lumea de dincolo este bună pentru fete. Acolo, fetele rămîn printre cei iubiţi. Ele nu devin supuse „altora".

Versurile de mai sus cer sensibilitate faţă de particularităţile contextului (suprapuse generalităţilor structurii sociale); există şi alte nivele de înţelegere ţesute subtil între aceste cuvinte îndurerate. Bocitoarea însăşi urma să se mărite în curînd şi să meargă să trăiască „printre străini", ceea ce făcea situaţia celor două surori comparabilă. Oricum, concluzia este că situaţia moartei este mai bună[23]. Ea a trăit acasă pînă la vremea „căsătoriei". Prin contrast, bocitoarea nu a avut acest noroc. În nefericirea ei, ea îşi exprimă şi consternarea faţă de condiţia impusă propriei persoane. Ea făcea parte din forţa de muncă migratoare. Deşi era însoţită de membri ai familiei, a trebuit să trăiască printre străini chiar şi înainte de căsătorie. Într-un fel, această situaţie era la fel de alienantă ca şi căsătoria, luînd dimensiunile unei morţi. Ea şi surorile ei erau victimele unei „duble poveri", de care Gasie a scăpat graţie căsătoriei ei „divine". Desigur, există o anumită ambiguitate în percepţia „vieţii" din lumea de dincolo. Pe de o parte, mireasa nu este înstrăinată de familia ei părintească; pe de altă parte, ea a fost dusă în grădina soţului aflată în străfundurile pămîntului (reproducînd astfel modelul normal al relaţiilor sociale, în care mutarea la casa soţului constituie regula). Într-un sistem patriliniar, nunta mortului elimină greutăţile căsătoriei (în special pentru fete), reprezentînd în acelaşi timp o împlinire a idealului cultural despre aceasta. Astfel, se poate spune că o nuntă a mortului oferă ce e mai bun din ambele lumi[24].

Relaţiile dintre cele două lumi sînt modelate prin intermediul unor forme variate de schimb. Schimbul este un element esenţial al interacţiunii sociale; el face parte şi din încercările bocitoarei de a da un sens morţii. Căsătoria stabileşte relaţii de schimb între familii aparţinînd acestei lumi; moartea, între familiile din această lume şi din cea de dincolo. Dar, la nunta mortului, componentele materiale care dau consistenţă schimbului prilejuit de căsătorie sînt transformate în „bunuri" spirituale. Să ne reamintim că se aşteaptă ca mirele să asigure casa şi mobilierul; mireasa, restul. La nunta mortului însă, asemenea aşteptări sînt imateriale. De pildă, familia miresei nu trebuie să se preocupe de zestre:

Uă bine te-am măritat
Puţină zestre ţi-am dat.
Uă mnirele nu o poftit
Numa popii am plătit.
Şî-ătîta ţi-o fo zestrea
Cît am plătit la popa.
Noi nu ţi-am dat zestre multă
Numa cît îţi facem nuntă.

Cheltuielile de nuntă şi de înmormîntare sînt o grijă importantă pentru orice familie. Asemenea evenimente sînt foarte costisitoare şi cer o planifi-

care prealabilă. Pentru nunţi, pe lîngă mese, taxe plătite la biserică şi altele asemenea, trebuie angajaţi ceteraşi, oferită zestre sau construită o casă. Din această perspectivă, o nuntă a mortului nu este costisitoare: rareori există muzicanţi; nu e nevoie de zestre sau casă (deşi sicriul poate fi considerat un fel de casă, el este cu mult mai ieftin decît o locuinţă obişnuită). La nunta mortului sînt necesare fonduri doar pentru evenimentul în sine, adică pentru plata preotului, a groparului, a meselor, sicriului etc.

După perioada de doliu, se spera ca una dintre surorile Gasiei să se mărite; deşi sărbătorirea unui eveniment fericit ar fi fost oarecum umbrită, totuşi, ar compensa o parte din durerea pierderii. Dar dispariţia prematură a Gasiei nu a eliberat familia acesteia din ghearele tragicului (în capitolul III, moartea era acuzată ce s-ar fi îndrăgostit de o anume familie, care a trecut prin mai multe decese; „ea" era admonestată, cerîndu-i-se să încerce şi o altă familie). Plecînd din Ieud, am regretat că nu am putut lua parte la bucuriile acelei familii. După un an şi jumătate, m-am întors în sat pentru o perioadă scurtă. La puţin timp după sosire, un mesager m-a invitat la o nuntă în familia Gasiei. În agitaţia sosirii, mesajul a fost neclar. Era vorba de o nuntă, într-adevăr, dar nu una de care m-aş fi putut bucura. Fiica cea mică a surorii mai vîrstnice a Gasiei urma să fie „măritată". Mama moartei, covîrşită de epuizare, bocea:

Sorucă şî hăi Ga
Scoală-te şî îi zini
Mîndrucă pînă la noi
Că la noi astăzî îi nuntă.
Scoală-te şî îi zini
Cu druşca ta îi grăi.
Uă mîndrucă tu Mări
Druşc-ai fo la mătuşă-tă.
Uă mîndrucă tu Mări
Tu de aici îi porni
Şî la Gasie îi sosî.

Mări fusese „domnişoara de onoare" a mătuşii sale. După cum se întîmplă cu orice rude apropiate, Gasie fusese invitată la nunta nepoatei sale. Însă speranţa dată de metaforă este efemeră; sora Gasiei – mama Măriei – ştia că propria ei fiică o va însoţi pe Gasie în *ceia lume*. Bunicul Măriei din partea maternă (deci tatăl Gasiei) stătea fără vlagă pe o bancă, comentînd tragediile care dăduseră peste ei: „Ioi, domnişoară, ce pot să vă zîc? Aţi văzut că de data asta nu am mai «pus» o druşcă. Cum am face-o? Să zice de nunţi că druşca e următoarea la măritat. Şi acuma Mări s-a măritat. Aşa e obiceiul şi nu putem lăsa să se mai întîmple o dată". În ritualul nunţii, druşca şi stegarul fac pereche; ei reprezintă simbolic potenţialul reproductiv al societăţii. În practică, rareori se întîmplă ca acest cuplu constituit ritual să-şi împlinească destinul prescris. Dar nu aceasta e problema. Nici faptul că bunicul Măriei credea cu adevărat că tradiţia s-a dovedit a fi corectă. Succesiunea evenimentelor determinase însă cel puţin reflecţia asupra presupusei înrudiri.

Oricare ar fi „realitatea", relaţiile dintre cele două lumi sînt menţinute printr-o comunicare periodică, pe care funeraliile o fac posibilă, cu mortul. Întrucît se crede că relaţiile de rudenie sînt permanente, cei rămaşi pe lumea aceasta se întreabă mereu dacă nu cumva ruda moartă cheamă pe

cel iubit „dincolo", pentru a-şi alina dorul şi singurătatea. (Poate că nu doar „moartea" e cea care perpetuează moartea printre cei vii. „Cine poate şti?" se întreba o femeie îndurerată, fără să aştepte însă vreun răspuns.) Mai devreme, mama Gasiei se întreba dacă nu cumva chiar propria ei mamă o chemase pe Gasie la ea. Acum, o bănuia pe Gasie a fi chemat-o pe Mări:

Nu ştiu moarte ti-o luat
Ori Gasie ti-o temat.
Ori ti-o temat Gasie la ie
Să nu sie sîngure.
Uă ti-o luat mîndră şî pă tine
Uă că la fete acolo-i bine.

Faptul că pentru fete e bine în lumea de dincolo reprezintă o justificare pentru Gasie (vezi discuţia anterioară despre „căsătoria ideală").

Şi mama Măriei bănuia că Gasie era răspunzătoare de moartea Măriei, pe care o chemase la ea. Dar în astfel de chestiuni nu poate exista certitudine; în consecinţă, mama Măriei continua să caute un înţeles în toată această poveste:

În scoală-te şî te uită
Că zin fetele la nuntă.
Uă mîndrucă nunta ta
Ruptu-mni-o inimioara.
Nu ştiu moartea ti-o luat
Ori moaşa ta ti-o temat
Că numele iei l-ai purtat.

Mări purta numele unei bunici care murise. Poate că bunica – şi nu moartea ca fiinţă personificată sau Gasie, pentru care fusese druşcă – o luase pe Mări. Mama Măriei şi-a continuat „discuţia" cu fiica sa cît a fost posibil. Ea a folosit prilejul şi pentru a trimite un mesaj surorii mai tinere:

Uă mîndrucă tu Mări
Uă cînd o fo mai mîndru trai
Bunucă de şăpte ai
Te muţi de la noi în rai.
Mîndrucă tu Mări
Acolo dacă-i sosî
Cu Gasie vi-ţi întîlni.
Spune-i tu Mări, aşe:
Zie acasă de-a vre
Că mama-i supărăţe.
Că tare rău s-o supărat
De cînd ie s-o măritat
Şî pă tine ti-o luat.
Uă sorucă şî hăi Ga
Nu te doare inima
Să-mni iei fata cea mai mare?
O sorucă şî hăi Ga
Uă asară dac-a-nsera
Vă luaţi mîndră de mînă
Şî ziniţi la noi la cină.
Că noi cina om găta
Şî pă voi v-om aştepta

Mări avusese doar şapte ani. La acea vîrstă, copiii, se crede, merg direct în rai, ei nefiind intraţi în stadiul păcatului. Nunţi-în-moarte se ţin de obicei

pentru cei de vîrsta căsătoriei, pentru cei capabili de păcat. Însă moartea Măriei era privită în termenii impuşi de tradiţia de nuntă, conform căreia domnişoara de onoare devine ea însăşi mireasă; aşa că a fost şi ea măritată[25].

Prin ce diferă nunta Măriei, ca orice nuntă a mortului, de cele care au loc între vii?

Tu Mări la nunta ta
N-aud zicînd cetera
Numa zderînd pă mă-ta.
Bine te-ai măritat
Că la socri nu ti-o dat.
Şî socri nu ti-or toi
Mă-ta supărat-a si.

La nunta Măriei nu există muzicanţi. Muzica instrumentală însoţeşte de obicei ocaziile sărbătoreşti; acest acompaniament este considerat de ieudeni ca nepotrivit la o nuntă a mortului[26]. Nu toate satele aderă la respectiva practică. În unele comunităţi sînt aduşi muzicanţi; în orice caz, aceştia umblă cu capul descoperit şi interpretează melodii triste[27]. Metafora este întodeauna juxtapusă faptului.

În Ieud, singura muzică ce însoţeşte o nuntă a mortului este cea asigurată de bocetele femeilor. Mama plînge, aşa cum ar face-o şi la o nuntă normală, dar din motive diferite. Nu va mai fi învinuită însă că şi-ar fi „vîndut" fiica. În ultimele versuri, se produce o inversiune afectivă implicită: mireasa nu va fi tulburată de rubedeniile sale, aşa cum ar fi normal; în schimb, mama sa va fi.

Un ultim fragment din aceste nunţi ale mortului ilustrează dispariţia figurilor de stil, pe măsură ce o bocitoare se confruntă cu duritatea morţii. În timp ce sicriul Măriei era coborît în pămînt, exhortaţiile finale sfîşie atmosfera apăsătoare:

Doamne unde ti-or tomni
Mîndră să nu poţi grăi.
Tu Mări mîndră mnireasa
Ca şî-o floare din fereastă.
Amu vezi că-i înflorită
Dîntr-o dată-i veştejîtă.
Uă mîndrucă mîndra me
Faţa ta-i ca sansiu
Sî-a negri ca pămîntu.
Faţă ta-i ca şî spuma
Sî-a negri ca şî tina.

Simbolurile sănătăţii şi ale vitalităţii (deci ale căsătoriei) – carnalitatea dragostei, laptele pur şi hrănitor – vor fi înlocuite de cele ale decesului fizic (deci ale morţii) – pămîntul negru ca simbol al morţii şi al cimitirului[28].

Relaţia structurală dintre căsătorie şi moarte este deja evidentă. Dar există afinităţi şi cu alte evenimente rituale[29]. Ele devin explicite cînd nunta mortului coincide cu sărbătorile asociate calendarului. Aceste celebrări calendaristice sînt încorporate în conţinutul improvizat al bocetelor, care, pe lîngă detaliile morţii, descriu şi detalii ale vieţii (din nou, bocetele corespund cu anumite momente ale ritualului). Crăciunul şi Paştele sînt ocazii importante pentru celebrarea prosperităţii comunale şi familiale. Ele

sînt totodată legate de viaţa şi moartea lui Hristos. La Crăciun, sînt dramatizate scene laice şi religioase inspirate de evenimentele morţii-învierii[30]. Biserica legiferează versiunea sacră a învierii lui Hristos la Paşte. Ambele rituri sînt precedate de perioade de abstinenţă, recompensate de excesele care urmează. Sărbătorile rituale (în măsura în care resursele o permit) şi activităţile sociale abundă. În plus, după aceste sărbători se poate face din nou curte, fapt interzis pe timpul postului. „Sezonul nunţilor" este redeschis de horele comunale ţinute de obicei în a doua zi de Crăciun sau Paşte. De aceea, moartea nevîrstnică a lui Dumitru în timpul sărbătorii de Crăciun a produs o mare tulburare. El avea în jur de treizeci de ani, fiind gata de însurătoare, dar a fost îngropat în ziua de Anul Nou (vezi Anexa C, II). O soră îl bocea:

Uă de mine măi Dumni
Uă în scoală-te nu durni
Ţi-o zinit tăţi pretini.
O zinit feciori şî fete
Şî le roagă să te ierte
Şî altu să nu te-aştepte.
Nici la gioc şî nici la nuntă
Că te duci pă vreme multă.
Nici la nuntă nici la gioc
Că nu-i mai zini deloc.
Că altu nu-i mai zini
Că te duci a putrezî.

În perioada sărbătorii de Crăciun (din seara de Ajun pînă la Bobotează), oamenii se adună pe grupuri de vîrstă şi merg cu colinda din casă în casă. Copiii colindă după-amiaza tîrziu, pînă la primele ore ale serii; adolescenţii şi cei necăsătoriţi încep în jur de nouă seara şi continuă pînă în zori; cuplurile căsătorite şi cei mai în vîrstă încep la miezul nopţii. Noaptea răsună de muzică şi voie-bună. La fiecare casă, colindătorii intonează cîteva cîntece, după care sînt invitaţi în casă să mănînce şi să bea. „Cum să sărbătorim faptul că trăim laolaltă?" remarca un sătean cu o sclipire veselă în ochi (în general, duşmăniile sînt temporar „uitate", deşi unii evită anumite case; într-un sat mare poate fi găsit întotdeauna un motiv plauzibil). Vizitele oferă şi ocazii discrete pentru ca flăcăii şi fetele să tatoneze „căile şi mijloacele" unor posibile căsătorii (lucrul de mînă al fetelor este etalat pe pereţi, mese şi paturi). După o vreme, grupul pleacă mai departe. Inutil să mai spunem că ajunul Anului Nou la casa lui Dumitru a fost diferit de cele anterioare. Toată lumea a venit, aşa cum era de aşteptat, dar cu un scop diferit. În mod normal, Dumitru ar fi fost printre colindători. De data aceasta, însă, el era indiferent la prezenţa acestora. Sora lui îl îndeamnă „să-şi ceară iertare" pentru că şi-a părăsit tovarăşii. Iertăciunea este o componentă necesară a nunţilor şi funeraliilor şi slujeşte la despărţirea unei persoane de rudele sale anterioare[31]. Dumitru nu-şi va mai însoţi tovarăşii în activităţile sociale familiare care celebrează tinereţea şi viaţa (dansul şi nunta). O verişoară a lui Dumitru comenta pe această temă:

Uă de mine măi Dumni
Azî noapte cam pă la doi
S-o strîns fete şî feciori
Şî o zinit Dumni la voi.
Şî mîndru ti-o colindat

Tu-n casă nu i-ai temat
Nici nimnică nu le-ai dat.
Cum bdietu să-i temi-în casă?
C-amu nu mai ai viaţă.
Că amu nu poţi grăi
Astăzi pleci a putrezî.
Anu-aiesta ce-o-nceput
Tu văruc îi sta în lut.
Anu-aiesta care zine
Tu văruc îi sta subt glie.

Prietenii lui Dumitru veniseră să-l colinde. Dar ei au fost întîmpinaţi de tăcere şi moarte. Pe întreaga durată a nuntirii în moarte a lui Dumitru, tristeţea a fost amplificată de faptul că s-a desfăşurat concomitent cu sărbătoarea Anului Nou (cu puţin înainte de aşteptata lui nuntă). Convergenţa accentelor – diferit plasate – privind căsătoria, moartea şi (re)naşterea, aşa cum apar ele în obiceiurile de Crăciun şi Anul Nou şi de nuntire a mortului, a fost copleşitoare; la fel a fost şi răspunsul emoţional. În orice condiţii, o nuntă a mortului este extraordinară; confluenţa condiţiilor legate de moartea lui Dumitru a amplificat însă ceea ce deja era ieşit din comun. Adeseori, cazul limită este cel care aduce esenţa la iveală.

Nunta mortului, ca mod de conceptualizare şi categorisire a experienţei, este adînc implantată în cultura locală. În 1979, o familie a primit, în sfîrşit, confirmarea morţii fiului; acesta nu se întorsese de pe fronturile celui de-al doilea război mondial (vezi Anexa C, III). Cînd plecase la război, fiul era flăcău. Acum, că moartea lui devenise certitudine, trebuia îngropat cum se cuvine pentru ca sufletul să-şi găsească în sfîrşit odihna. Aşadar, trebuia însurat. Era necesar să se organizeze o nuntă a mortului. Corpul decedatului, însă, era absent. În locul acestuia, pe o masă, a fost aşezată pălăria unui bărbat tînăr, în jurul ei aflîndu-se mireasa, stegarul şi ceilalţi participanţi la ceremonie. În faţa Domnului, tînărul a depus jurămintele sacre de căsătorie şi a primit sfînta binecuvîntare. El şi rudele sale puteau de acum să trăiască în pace.

Victimele de război, cei morţi printre străini, provoacă mare îndurerare familiilor lor[32]. Nu toţi răniţii mor însă pe front. Un tînăr a fost destul de norocos pentru a se putea întoarce acasă, unde, la scurtă vreme, a decedat. A muri acasă reprezenta un lux de care mulţi dintre camarazii săi nu au avut parte. La aceste funeralii, tot o nuntă a mortului, s-au auzit următoarele cuvinte:

Uă bunuc şî măi Ioa
Multe ti-o putut mînca.
Cum ai scăpat să nu mori
Între plumbdi ca ploi din nori.
Cum ai scăpat cu viaţă
Între plumbdi ca ploi de deaţă.
C-a me inimă-i voioasă
C-ai murit bunuc acasă.
Pă tine cînd ti-om dori
Batăr mormîntu l-om şti.
Bugăţi mor pîn ţări străine
De-a lor mormînt nu ştie nime.
Nici nu o avut sălaş
Nici pînză pă obraz.

Uă bunuc şî măi Ioa
Uă steag mîndru ţi-am făcut
Cum alţi feciori n-o avut.
I mîndru şî-n tri culori
Cum n-o avut alţi feciori.

Din nou, utilizarea inovativă a simbolurilor este mişcătoare – şi la obiect.

După cum am notat în capitolul anterior, una dintre ororile morţii departe de cei dragi este faptul că aceasta survine „fără lumina" care să arate calea către *ceia lume* şi să protejeze mortul de pericolele potenţiale. Această soartă crudă este de obicei asociată cu cei care mureau pe front sau, mai recent, cu cei care mor în spitale. Un alt context „modern" este cel în care moartea fără lumină este rezultatul unei crime. Pînă de curînd, crima a fost un fenomen relativ necunoscut în Maramureş. Oamenii auzeau că se întîmplă în zonele urbane, dar nu şi în cele din preajmă. Or, în prezent, crima, violenţa şi divorţul îşi fac apariţia în comunităţile urbane locale şi abundă în poveştile muncitorilor navetişti relatînd experienţele lor departe de casă[33]. Relatări despre furturi, urgii alcoolice sau sexuale sau despre accidente oribile de tren sau de maşină lărgesc aria din care se alimentează bîrfa cotidiană. Dar în sat, crima este încă un fenomen rar. Astfel, o crimă care avusese loc în satul învecinat a zguduit întreaga vale. Brutalitatea crimei depăşea orice înţelegere: fusese omorîtă cu cruzime o copilă inocentă. Asasinul, un tînăr dintr-un oraş din sudul Transilvaniei, venise în Maramureş pentru a-i admira pitorescul. Se spunea că ar fi avut legături vagi cu familia victimei. Puţin timp după sosirea sa în sat, vremea s-a îmbunătăţit. Era mijlocul verii şi oamenii erau plecaţi cu treabă la cîmp. Străinul s-a oferit să ajute. Satul a rămas pustiu. După cîteva zile, tînărul s-a plîns că se simte rău şi a fost trimis la casa familiei viitoarei victime pentru a se reface. Din grijă şi ospitalitate, fiica lor de opt ani a fost trimisă să aibă grijă de tînăr şi să-i ducă nişte pîine[34]. A fost ultima dată cînd fetiţa a mai fost văzută. Familia s-a întors, seara tîrziu, şi a găsit casa goală. Fiica nu era nicăieri; tînărul dispăruse. Stupefiaţi, au anunţat miliţianul, bănuind o răpire. Au petrecut o noapte plină de nelinişte. A doua zi dimineaţă, mama fetei a urcat în pod după nişte făină de porumb pentru *mămăligă*. Deodată, s-au auzit strigăte isterice venind din pod. Mama găsise corpul fiicei îndesat în sacul cu mălai. Copilul era înjunghiat de două ori, în inimă şi în partea superioară a braţului. Era o privelişte înfiorătoare. Mări urma să-şi sărbătorească cea de-a noua aniversare tocmai în duminica în care a fost măritată cu Fiul lui Dumnezeu. A fost o reparaţie spirituală la violenţa umană[35].

Tragedia familiei a devenit rapid tragedia comunităţii. Satul a fost copleşit de groază şi tristeţe. Spre surprinderea mea, fetiţa nu fusese molestată. Era vorba de o crimă greu de înţeles, dar explicaţiile trebuiau cumva găsite. Umblau zvonuri că agresorul încercase să pună patul de paie pe foc; patul nu a ars şi fata a fost astfel salvată de o ultimă „dezonoare" (cel puţin sufletul ei urma să fie eliberat prin ritualul funerar în loc să fi fost ars de mînă criminală). Patologicului i s-a opus miraculosul. Dumnezeu împiedicase distrugerea satului; majoritatea caselor sînt din lemn, iar un foc ar fi fost catastrofal. La nunta-în-moarte a Măriei au participat cîteva sute de persoane îndoliate, tineri şi bătrîni. Feţele lor oglindeau adîncimea ororii şi a condamnării faptului. Mama Măriei era

distrusă. Epuizarea ei emoţională era evidentă. Ea nu-şi mai putea „cînta" bocetele; le striga cu o voce răguşită, privindu-şi rătăcită fiica. „Mireasa" oferea un spectacol deconcertant. Mări, cu tenul său fără pată şi cu părul lung şi blond, stătea întinsă în sicriu, îmbrăcată în alb şi înconjurată de flori. Contrastul dintre simbolurile vieţii şi ale morţii era tulburător. Ceea ce în altă situaţie ar fi fost o imagine angelică, era deformat de culoarea feţei – semn vizibil al cauzei morţii sale[36]. Bocetele dădeau glas şocului resimţit de toată lumea:

Rău mă doare inima
Tu Mări de moartea ta.
Ai fost ca şî împuşcată
Şî din cuţit demnicată.
Nu ti-o tăiet la o mînă
Ti-o tăiet drept în inimă!
Tu Mări la moartea ta
Nu am aprins lumnina.
Strajnică moarte-ai avut
Tînără te-ai pus în lut.

Nimeni nu aprinsese o lumînare pentru a o apăra pe Mări de rău, căci nimeni nu ştiuse că ea murise.

Tu Mări la nunta ta
Gîndit-am că m-oi găta.
Cu haine şî cu mărgele
Nu cu-atîta dor şî jele.
Şî cu struţuri de barşon
Nu cu lacrimi şî cu dor.
Nu ti-ai măritat dup-un domn
Da ti-o tăiet un vagabond.

Desigur, nu era nunta pe care rudele Măriei şi-o închipuiau pentru ea. Ultimele două versuri încorporează două aspecte limită ale vremurilor moderne. Pe de o parte, condiţiile de muncă de azi fac posibil ca o tînără să întîlnească la oraş un „domn" – pe cineva de acolo sau care adoptase modul de viaţă urban. (Termenul conţine o recunoaştere implicită a deosebirilor de rang. Înainte, „domnii" făceau întotdeauna parte din rîndul celor privilegiaţi, deşi erau priviţi uneori cu oarecare desconsiderare[37]. Teoretic, astăzi oricine poate deveni „domn" prin mobilitate ascensională.) Pe de altă parte, există o criminalitate urbană în continuă creştere; violul şi crima devin tot mai frecvente. Apoi, vagabonzii călătoresc de la oraş la ţară, ca şi „domnii"; ei nu rămîn în graniţele oraşului. Mări a devenit victima timpurilor în schimbare[38]. În orice caz, acest rău cumplit a fost „îndreptat" de căsătoria spirituală a Măriei cu Fiul lui Dumnezeu. Sufletul ei se va odihni în pace în *ceia lume*. Desigur, acesta este chiar scopul nunţii mortului.

Căsătoria simbolică, indiferent dacă este bazată pe credinţele populare sau pe cele religioase, instituţionalizate, cu privire la relaţiile dintre vii şi morţi, îşi găseşte rezonanţe profunde în cultura română, exemplificate în special de *Mioriţa*, inspirata baladă tradiţională din care am extras următorul fragment (Fochi, 1964, 772):

Iar la cea măicuţă
Să nu-i spui drăguţă.

Că la nunta mea
A căzut o stea.
Soarele şi luna
Mi-a ţinut cununa.
Preoţi munţii mari.
Păsări lăutari.
. . . .
Să-i spui curat
Că m-am însurat
Cu-o fată dă crai
P-o gură de rai.

Mioriţa, o baladă foarte cunoscută în România şi cu numeroase variante[39], este frecvent caracterizată drept o idealizare romantică a pastoralismului (Pop şi Ruxăndoiu, 1976, 320-29). *Mioriţa* este povestea unui cioban ai cărui tovarăşi plănuiesc să-l omoare şi să-i fure oile. O mioară năzdrăvană îl anunţă despre ceea ce îl aşteaptă[40]. În loc să se apere, tînărul cioban se resemnează cu soarta. El cere să fie îngropat în locul preferat – la stînă – iar la cap să-i fie aşezate fluierele. El mai cere ca moartea să-i fie prezentată mamei sale ca o nuntă a mortului alegorică. Mamei trebuie să i se spună că fiul s-a însurat cu pămîntul cel negru sau cu o mîndră crăiasă; că soarele şi luna i-au fost nănaşi; că păsările şi mioarele i-au cîntat la nuntă etc.[41].

Căsătoria simbolică este elementul cel mai semnificativ, comun nunţii mortului şi tradiţiei mioritice (dincolo de sincretismul geografic coincidenţial al contextului transilvan)[42]. În cadrul nunţii mortului, mireasa sau mirele se cunună cu fiul sau fiica lui Dumnezeu; în *Mioriţa*, ciobanul se cunună cu pămîntul. Structura narativă a acestor forme simbolice oferă posibilitatea explorării sexualităţii şi fenomenului morţii, două dintre misterele primordiale care ameninţă ordinea socială, sub ochiul veghetor al Domnului şi al cosmosului. Sufletul şi sexualitatea „dincolo de spaţiu şi de timp" reprezintă preocupări de prim ordin deoarece ele ameninţă societatea. Astfel, ambele reprezentări estetice analizează interrelaţia dintre dualisme fundamentale, cum sînt cele dintre viaţă şi moarte, feminin şi masculin, spirit şi trup. Dacă posibilităţile (şi plăcerile) ispitei sînt tratate diferit în evoluţia narativă, în ultimă instanţă ele sînt limitate de dictatele lumii sociale patriarhale[43]. Astfel, sexualitatea înseamnă heterosexualitate acceptată doar în cadrul căsătoriei; finalitatea morţii este constatată prin proiectarea vieţii în *ceia lume*. Paradoxurile condiţiei umane sînt rezolvate în favoarea controlului cultural al haosului pe care „natura" (umană şi în general) îl zămisleşte. Dorinţa îşi caută o expresie; cultura, în virtutea tradiţiei istorice, asigură mijloacele[44]. Nunta mortului este o asemenea formă expresivă; *Mioriţa*, o alta.

După Fochi (1964, 85), ciobanul din *Mioriţa* pare adeseori un „străin". Comentariile sale sugerează că în feudalism păstoritul oferea o alternativă viabilă greutăţilor extreme prin care treceau ţăranii lipsiţi de pămînt. Viaţa transhumantă le oferă păstorilor o anumită „libertate" inaccesibilă celor angajaţi în munca agricolă. Aceasta pare a fi dat naştere unei anumite stime culturale pentru modul de viaţă pastoral şi pentru calităţile umane asociate păstorilor, ajungîndu-se, în cele din urmă, la o idealizare a păstorului şi a spaţiului mioritic (vezi Blaga, 1969). Indiferent dacă astfel de interpretări sînt convingătoare sau nu, relevantă este descrierea păstorului ca străin.

Într-adevăr, păstorii sînt „străini" în raport cu întîmplările de fiecare zi din sat, cel puţin în cea mai mare parte a anului. Deşi sînt participanţi deplini la economia de schimb agro-pastorală, ei petrec cea mai mare parte a timpului în propria lor lume socială[45]. Această lume împărtăşeşte practicile comunităţii săteşti, dar posedă o organizare distinctă proprie. Astfel, nu este de mirare că păstorul cere să fie înmormîntat la stînă, „spaţiul consacrat" al existenţei sale; acolo el nu se simte „străin", aşa cum s-ar simţi în cimitirul din sat. Moartea îi va fi plînsă de „familia" sa: oile, copacii, vîntul etc. Elementele naturii reprezintă alaiul nunţii sale funerare.

Într-un anume sens, păstorul este asemeni miresei care merge să trăiască „printre străini", deşi într-o lume care nu-i e nefamiliară. El se „însoară în afară" de ordinea umană, într-una cosmică. Însurătoarea sa proiectează realităţile culturale în cadrul naturii, făcînd-o astfel familiară, transformînd elementele naturale în elemente cultural apropiate[46]. În general, căsătoria creează relaţii de înrudire de familie şi rituale; căsătoria cu elementele naturii creează un fel de înrudire cosmică. Astfel, mariajul spiritual caracteristic pentru nunta mortului devine, în *Mioriţa*, unul cosmic. (Eliade, 1972, 251, descrie mariajul mioritic ca avînd „structuri şi proporţii cosmice". Este un aspect al credinţelor religioase ale ţărănimii est-europene denumit de el „creştinism cosmic".)[47] Ambele creează unirea eternă care se opune caracterului final al morţii[48]. În căsătoria spirituală (vezi Scheper, 1971), are loc o unire eternă între suflet şi Hristos (după cum am mai menţionat, toate sufletele, atît ale femeilor cît şi ale bărbaţilor, sînt considerate a fi în moarte miresele lui Hristos). În căsătoria mioritică sau cosmică, are loc o unire eternă între oameni şi natură. Căsătoria, în dimensiunile ei simbolice, umanizează eternitatea morţii, fixînd-o (prin obligaţiile de rudenie) într-o reţea permanentă de relaţii sociale umane.

Formarea acestei relaţii de înrudire face ca mortul să fie veşnic „viu", dar ea păstrează şi sexualitatea în cadrul căsătoriei, temperînd astfel neliniştile pe care moartea nevîrstnică, în special, le provoacă. Căsătoria simbolică reduce frustrările produse de neîmplinirea condiţiei sociale a căsătoriei, precum şi de nesatisfacerea dorinţelor sexuale. În consecinţă, după cum am arătat la începutul capitolului, cei vii îndeplinesc aceste rituri (sau le celebrează în balade) pentru a cinsti sufletul mortului; nunta este realizată ca o formă de pomană. Însă ea e realizată şi ca o modalitate de a preveni revenirea mortului. Să ne reamintim credinţa că strigoii îi molestează pe cei vii dacă dorinţa lor nu este satisfăcută. Pe de o parte, nunta mortului este rezultatul dragostei şi afecţiunii faţă de mort; pe de alta, ea este rezultatul fricii. Sociologul român H. Stahl (1983, 165) accentuează importanţa acestor temeri şi deosebeşte practica pomenii de cele menite să îndepărteze spiritele[49]. Pomana încorporează mortul între vii (şi morţi), iar ei răspund cu generozitate nevoilor sale. Prin contrast, surghiunirea spiritelor presupune acte ostile avînd ca scop întreruperea contactelor dintre cei vii şi spiritul ce produce tulburare; de exemplu, prin trecerea unei ţepuşe prin inimă sau prin astuparea tuturor orificiilor corpului cu ceară. Succesul obţinut în urma distrugerii unei fiinţe maligne readuce individul în sînul societăţii şi transformă din nou haosul în ordine. Nunţile simbolice servesc simultan ambelor funcţii. Prin intermediul lor, pericolele morţii şi ale sexualităţii neînfrînate sînt mediate în avantajul culturii.

Ambele „texte" culturale – nunta mortului şi *Mioriţa* – oferă o rezolvare dramatică a unor circumstanţe ameninţătoare, scăpate, de altfel, de sub control celor vii. Ambele reordonează relaţiile supuse temporar dezordinii, relaţii dintre morţi şi vii, dintre natură şi cultură, relaţii dintre sexe. În acest scop, *nunta mortului* permite sătenilor să ia parte activ la procesul configurării unui sens al vieţii şi al morţii. *Mioriţa* încurajează o abordare imaginativă, filosofică a acestor paradoxuri, în special cel al unirii dintre sexualitate şi moarte. Drept consecinţă a unor asemenea forme expresive simbolice, „celălalt" este încorporat în teritoriul familiarului. Astfel, cultura îşi asigură propria reproducere. Dar o şi realizează, oare, în acel mod etern pe care respectivele reprezentări îl implică?

Moartea şi dorinţa într-o lume laicizată

Trecutul este plin de practici rituale asemănătoare nunţii mortului; salvarea, printr-o formă simbolică sau alta, de întunecimea morţii, se bucură de o importanţă transculturală. Asemenea manifestări elaborate şi sisteme de credinţe complexe sînt, însă, pe cale de dispariţie. În parte, aceasta se datorează faptului că, în multe părţi ale lumii, moartea a fost privatizată. Ariès, de exemplu (1982, 612-13), afirmă că societatea „nu mai crede necesar să se apere de o natură domesticită o dată pentru totdeauna de progresul tehnologiei, în special de cel medical... Ea nu mai posedă în suficientă măsură simţul solidarităţii... În sensul tradiţional al cuvîntului, comunitatea nu mai există. Ea a fost înlocuită de o masă enormă de indivizi atomizaţi". În general, modernizarea a dus la o lume mult mai interesată de reprezentările materiale ale sinelui din timpul vieţii, decît de cele ale bunăstării spirituale de după moarte[50]. Naşterea lentă dar sigură a purgatoriului (Le Goff, 1984) a redus consecinţele păcatului. Cunoaşterea stiinţifică, „raţională", a pus existenţa diavolului (şi, drept consecinţă, a lui Dumnezeu) sub semnul întrebării. Medicina a prelungit viaţa, în unele cazuri dincolo de aşteptări – toate în numele binelui. Dar ce se întîmplă în acest caz cu răul? Sursele tradiţionale fiind ascunse, mai este oare el demn de atenţie? Şi aşa cum se întreabă Ariès, „dacă nu mai există rău, ce se întîmplă cu moartea?"[51].

Este înmormîntată ea însăşi, ignorată în existenţa ei sau devine o marfă. Progresul a determinat acest tratament pretutindeni în lume, Transilvania nefăcînd excepţie[52]. Deşi printre români mai există încă o doză de respect sănătos la adresa morţii, în zonele urbane, ritualul cinstirii mortului s-a schimbat considerabil. Adeseori, funeraliile se încheie prin incinerarea cadavrului şi îngroparea cenuşei (vezi Bellow, 1982). Arareori bocetele mai tulbură tăcerea grea a cimitirelor urbane. În oraşe, nunta mortului nu se mai practică de mult; ea nu face parte din peisajul vieţii culturale urbane (însă, dacă individul va fi înmormîntat în satul său natal, atunci va avea loc o căsătorie simbolică). Poate că e o dovadă de justiţie poetică faptul că această practică rituală, înainte vreme cunoscută în mai toată Europa, persistă astăzi doar într-o regiune izolată din Transilvania, faimoasă în lume mai ales printr-o legendă despre morţii-vii impusă din afară[53]. Chiar şi în Maramureş însă, încurajată de stat, laicizarea este în expansiune. Cîştigurile aduse de munca sezonieră au determinat adevărate exoduri din

satele regiunii; dorinţa de a poseda bunuri de consum a dat naştere fetişismului mărfii caracteristic modernităţii (deşi aceste dorinţi, nici gînd să fi fost satisfăcute). Mai devreme sau mai tîrziu, nunta mortului va fi şi ea îngropată în cimitirul memoriei culturale.

Dar, aşa cum am relevat pe parcursul acestui capitol, nu tot ceea ce se înmormîntează este de-a dreptul mort. Moartea este vampirul fără de pereche ce se hrăneşte cu trupurile şi sîngele oamenilor. Moartea refuză să dispară, să cedeze propria sa „viaţă". În cele din urmă, moartea nu va fi deplin controlată. Aşa cum subliniază un distih,

Multă lume-ai îndiţit
Şî tăt nu te vezi hrănit.

Moartea nu cunoaşte limite; „viaţa" ei este nemuritoare.

Dar, pentru cei vii limitele există. Oamenii sînt muritori. În consecinţă, dilemele fundamentale ale vieţii nu se lasă rezolvate cu uşurinţă. Printre ele se află şi moartea nevîrstnică, moarte care împiedică realizarea căsătoriei şi împlinirea dorinţei sexuale. Deşi nunta mortului, ca modalitate de confruntare a problemei uniunii lor, e pe cale de dispariţie, paradoxul central pe care ea îl tratează rămîne. Întrucît dorinţa îşi caută un mod de exprimare, rezolvarea problemei este încercată pe alte căi. În cultura occidentală, reîncarnarea venerabilului conte Dracula în film, beletristică şi teatru este cea care atestă imortalitatea sa. Jameson, discutînd problema mass-media, notează că „anxietăţile şi fanteziile culturale şi politice... trebuie în ultimă instanţă să aibă o prezenţă efectivă în textul culturii de masă pentru a putea fi ulterior «administrate» sau reprimate" (1971, 141). Comentariul său este relevant pentru funcţionarea narativă a „textelor" culturale în general: „unitatea unui singur mecanism care în egală măsură dă şi ia..., care stimulează în mod strategic conţinutul fanteziei, dar în cadrele construite cu grijă ale unei structuri de închidere simbolice care e menită să-l disperseze, gratificînd dorinţe intolerabile, nerealizabile, la drept vorbind neperisabile doar în măsura în care acestea pot fi reduse la tăcere" (*ibid.*). Textele culturale – fie ele cosmologii, teologii sau artă – fac posibil jocul cu focul (el însuşi simbol al dorinţei arzătoare), dar niciodată dincolo de limitele controlului. Trecut, prezent, viitor – tensiunea dialectică dintre dorinţă şi moarte – constituie subiectul unei provocări eterne: viaţa.

Revenind la tema vieţii, analiza nunţii morţilor se apropie de final. Prin acest ritual, cei care s-au sfîrşit prin morţi nevîrstnice sînt căsătoriţi simbolic. Lucrurile de care au fost privaţi în viaţă (experienţa sexuală, deci căsătoria) sînt satisfăcute în moarte. Astfel, relaţia dintre viaţă şi moarte îşi regăseşte înţelesul. Într-adevăr, ciclul de ritualuri ale nunţii, morţii şi nunţii mortului formează împreună un sistem integrat de gîndire şi acţiune în care oamenii, spiritul, cultura şi natura coexistă într-o reţea ordonată de relaţii. Aceste rituri ale ciclului vieţii furnizează un cadru cultural comprehensibil pentru găsirea înţelesului condiţiei umane. Pentru ele, atît cei vii, cît şi morţii îşi exprimă recunoştinţa.

CAPITOLUL V
IDEOLOGIE, RITUAL ŞI IDENTITATE

Lupta dintre diferitele discursuri, definiţii şi sensuri în cadrul unei ideologii este întotdeauna o luptă în interiorul semnificării – o luptă pentru posesia semnului care se extinde în cele mai banale zone ale vieţii de zi cu zi.

Hebdige, 1979, 19

Apreciez... aceste opere autentice de artă populară ca o expresie a angajării dumneavoastră de a păstra portul şi obiceiurile strămoşilor noştri, de a le lega strîns de ceea ce e nou, dar sprijinindu-ne pe tradiţia creată de strămoşii noştri în trecut, pentru că doar astfel vom putea construi o societate socialistă puternică.
Aşa că, menţineţi portul şi obiceiurile înaintaşilor noştri, astfel încît ei să rămînă veşnic în memoria noastră. Vă cer să nu uitaţi niciodată aceasta.

Nicolae Ceauşescu, 17 octombrie 1974,
Vişeul de Sus, Maramureş

După cum o atestă capitolele precedente, ieudenii au acordat atenţie cererii preşedintelui ţării*. Tradiţiile rituale ale ciclului vieţii precum şi cele calendaristice se mai practică şi sînt viabile. Şi în prezent, ei se îmbracă la fel ca strămoşii lor: copiii, cei de vîrstă mijlocie şi bătrînii în fiecare zi, iar toată lumea duminica şi în zilele de sărbătoare[1]. Acest ultim capitol va analiza semnificaţia tradiţiilor rituale şi a portului ţărănesc din Maramureş în România contemporană. Ce efecte au avut transformările socio-economice şi politice asupra organizării sociale a satului? De ce există, în această comunitate periferică, un atît de puternic sentiment al identităţii locale, şi nu demoralizare şi depopulare? De ce au devenit ritualurile structuri principale prin care comunitatea Ieudului se reprezintă şi se reproduce? Şi, în sfîrşit, care este „semnificaţia" acestor ritualuri într-un stat socialist din ce în ce mai laic şi care, în general, se opune unor asemenea practici vestigeale?[2] În căutarea de răspunsuri la aceste întrebări, voi începe cu o scurtă analiză a efectelor generale ale schimbării în România, folosind Ieudul ca referent specific. Sarcina de a construi o societate socialistă cere ca statul să se autolegitimeze – atît pentru el însuşi, cît şi pentru cetăţenii săi; ceea ce presupune crearea unei culturi naţionale care leagă indivizii de stat, cel din urmă construindu-şi propriile tradiţii. În acest context, voi aborda problema spinoasă a tradiţiei într-un stat modern. Întrucît noţiunea de tradiţie are multiple înţelesuri, este necesar să analizăm modul în care ele se articulează. În acest cadru devine esenţială relaţia dintre continuitate

---

* Evident, trebuie reamintit că întreaga discuţie care urmează se referă la România anilor optzeci (n.ed.).

şi schimbare, care a facilitat înflorirea tradiţiilor în Ieud. Motivaţiile şi modul cum sînt ele înţelese de stat diferă de cele ale ieudenilor – şi aceasta într-un mod fundamental. Dar, deocamdată, ele se servesc reciproc.

Efectele schimbării

După cel de-al doilea război mondial, la fel ca toţi ceilalţi locuitori ai României, ieudenii au suferit transformări radicale şi profunde în viaţa lor pusă în slujba „construirii socialismului". Relaţiile dintre oameni şi cele dintre oameni şi proprietate s-au modificat fundamental[3]. De-a lungul anilor, ei au participat la procese precum cooperativizarea, industrializarea, diversificarea forţei de muncă, feminizarea agriculturii şi lărgirea posibilităţilor educaţionale. Ei au beneficiat de pe urma modernizării vieţii cotidiene (prin electrificare, frigidere, activităţi culturale şi timp liber), fapt ce a produs o societate orientată spre consum şi care a schimbat înfăţişarea atît a zonelor rurale, cît şi a oraşelor. Blocurile de locuit, aceste sterile complexe care denotă „modernitatea", şi străzile asfaltate unde maşinile, autobuzele şi pietonii se luptă pentru prioritate de trecere, au devenit parte integrantă a peisajului contemporan. După cum am menţionat în primul capitol, prin contrast, sătenii obişnuiesc să construiască locuinţe tip vilă, cu unul sau două etaje. În Ieud există azi 700 asemenea clădiri, din totalul de circa 1260. O autoritate locală comenta că astăzi oamenii „construiesc în sus", evitînd astfel suprafeţele întinse pentru care ar avea de plătit impozite. (Acest impozit este de aproximativ 40 lei* pe hectar, mai ridicat pentru proprietatea urbană.) De asemenea, restricţiile în construcţie impun ca aceste case să aibă minim un etaj. De la electrificare încoace, atît casele vechi cît şi cele noi posedă televizoare, aparate de radio, casetofoane sau pick-up-uri. Frigiderele, congelatoarele şi aragazele sînt achiziţionate treptat. În ciuda raţionalizării benzinei, familiile intenţionează să-şi cumpere maşină. Să ne reamintim versurile din *Horea găinii* a anilor contemporani:

Cu bani di pă o găină
Mni-oi cumpăra o măşînă.
O măşînă Dacia
Cu ie să mă pot căra
Cu mîndru alăturea.
C-amu mni-i dragă lumea
Că nu mni-i hiie de nimnică
Numa de măşînă mnică.

Pe de altă parte, succesele au fost temperate de eşecuri[4]. Preocupări internaţionale recente cum sînt pericolul nuclear (vezi Anexa E), datoria internaţională şi terorismul au pătruns în teritoriul problemelor cotidiene, chiar şi în cele mai îndepărtate colţuri ale ţării. Deşi asemenea chestiuni sînt discutate, ele rămîn relativ abstracte. Lumea largă a fost încorporată în domeniul privat, dar compoziţia geopolitică a acesteia este doar vag înţeleasă[5]. Juxtapuse acestor probleme globale sînt preocupările obişnuite ale vieţii de fiecare zi, din ce în ce mai legată de interesele statului. Statul a pătruns în spaţiul privat al corpului social prin introducerea „alimentaţiei raţionale" şi a unei aspre politici de sporire a natalităţii, menite să asigure

---

* Circa 3,3 dolari la acea vreme (n.ed.).

viitorul viziunii socialiste a lui Ceaușescu[6]. Sacrificiile impuse de realizarea acestor măsuri sînt, poate, necesare pentru împlinirea visurilor lui Ceaușescu, dar ele obligă populația să lupte pentru „realizarea" nevoilor practice ale vieții de zi cu zi[7]. Pe de altă parte, dificultățile create de penuria de hrană și criza de energie s-au amplificat: secetei puternice din vara anului 1985 i-au urmat înghețuri la fel de mari în timpul iernii. Indiscutabil, viața zilnică este plină de greutăți.

Însă circumstanțele nu sînt întotdeauna ceea ce par a fi. După cum declară o glumă comună sovieto-est europeană, „nu se găsește nimic în magazine, dar mesele sînt pline; nimeni nu muncește, dar planul va fi realizat". Ce poate să explice acest paradox dintre semnele materiale ale acumulării de capital și penurie? O analiză detaliată a economiei politice românești depășește cadrul lucrării de față; vom menționa, însă, cîteva chei pentru lectura acestui paradox. Politica națională a *auto-aprovizionării* fiecărei regiuni creează diferențe (și deci dificultăți) imense în producție și distribuție în întreaga țară. Astfel, în anumite zone, untul sau carnea pot fi cumpărate din magazine, în vreme ce în altele ele pot fi obținute numai cu cartele de rație. De-a lungul anilor, a avut loc o schimbare dramatică a relațiilor dintre zonele urbane și cele rurale, parțial ca rezultat al politicilor de *sistematizare,* care urmăresc reorganizarea mediilor rurale și urbane (vezi Sampson, 1982). Ca răspuns la problema suburbanizării, planificatorii au avut în vedere o varietate de resurse ale satelor și orașelor, în efortul de a controla schemele de migrare urbană și de a impune reglementări populației navetiste (suburbanizarea survine atunci cînd industrializarea excesivă se realizează în detrimentul infrastructurii. Vezi Konrad și Szelenyi, 1976; și, de exemplu, Cernea, 1974 și 1978; Moskoff, 1978; Sampson, 1982; Matei și Mihăilescu, 1985).

O inversiune demnă de semnalat a relațiilor tradiționale dintre sat și oraș indică o relativă dependență a zonelor rurale de producția și distribuția industrială urbană. Produse de bază ca uleiul, făina, conservele și pîinea sînt acum obținute de la oraș, la fel și produsele de lux. Pe de altă parte, producția familială asigură cea mai mare parte a necesarului de carne, legume și lactate[8]. Sătenii (cooperativizați sau nu) continuă să crească pui și porci și să-și cultive loturile personale. Însă această strategie de subzistență nu este neapărat și suficientă. În ultimii ani, statul a crescut cotele de produse ale populației rurale pentru a satisface necesarul de hrană al țării (vezi „Scînteia", 17-19 ianuarie 1984). Neglijarea îndelungată a agriculturii în România și datoria internațională plătită parțial prin exportul de produse agricole au dat naștere unei situații pe care cei mai mulți muncitori agricoli o consideră degradantă: România este o țară agrară incapabilă să se hrănească pe sine. Contractele cu statul sînt obligatorii pentru multe activități agricole și pastorale: de pildă, pentru a avea acces la pășuni vara, pe pămînturi care acum sînt ale statului, posesorii de oi trebuie să accepte livrarea unui număr de porci și a circa 1 kg de lînă de oaie. Circa șaptezeci de ouă pe an sînt cerute fiecărei gospodării pentru a-și putea primi alocația de „alimentație rațională". Toate acestea împovărează în special pe locuitorii satelor semi-cooperativizate, asemeni Ieudului, ai căror locuitori nu au întotdeauna resursele necesare satisfacerii obligațiilor față de stat. Consecințele nesupunerii merg de la amenzi la închisoare[9]. În ceea ce privește latura antreprenorială, surplusul (după predarea cotelor) poate fi

vîndut pe piaţa liberă. Statul, însă, este cel care determină nivelul preţurilor, ceea ce face adeseori ca vînzarea produselor la piaţă să nu merite efortul (vezi Shafir, 1985, 117-18).

Reţeaua de relaţii socio-economice a fost restructurată ca răspuns la exigenţele traiului de fiecare zi. În majoritatea zonelor rurale, legăturile extinse de rudenie domină încă relaţiile de schimb dintre sat şi oraş (vezi Cole, 1981; Sampson, 1983). În prezent, astfel de relaţii sînt realizate prin mijloace monetare sau prin „cadouri" derivate din relaţiile economice tip „barter" şi ale economiei secundare. Astfel, salariile reprezintă componente necesare dar nu suficiente ale organizării economice a familiei extinse. În oraşe, caracterul schimburilor urban-rurale s-a modificat, nemaifiind legat în primul rînd de relaţiile extinse de rudenie. Locuitorii Bucureştiului, de exemplu, au stabilit relaţii de tip piaţă precum şi tranzacţii la schimb cu ţăranii antreprenori din satele învecinate capitalei; în cele mai multe cazuri, nu este vorba de relaţii de înrudire[10].

Situaţia din Ieud este tipică pînă la un punct (în special pentru localităţile periferice), dar are şi trăsături specifice. Un prim rezultat al schimbărilor din ultimii treizeci şi ceva de ani este caracterul şi compoziţia forţei de muncă. Ieudenii sînt, în primul rînd, implicaţi în agricultură şi în creşterea animalelor (aproximativ un sfert din mîna de lucru este angajată pe o bază regulată şi în alte ocupaţii: construcţii, lucrul la pădure, în fabrică, industria uşoară, minerit şi transporturi)[11]. Uimitor este faptul că 90% din forţa de muncă „legitimă" (adică excluzînd copiii şi adolescenţii sub 16 ani, precum şi bătrînii) este angajată în munci sezoniere în agricultură, industrie sau construcţii. Majoritatea acestor lucrători sînt bărbaţi. Grupuri de ieudeni – de obicei pe bază de rudenie, dar nu în mod exclusiv – îşi contractează munca pentru bani sau grîne. După cum am menţionat în primul capitol, prezenţa rudelor, consanguine sau rituale, asigură şi buna-cuviinţă în ceea ce priveşte femeile tinere care se alătură muncitorilor sezonieri.

Cîştigurile sînt folosite pentru zestre, îmbrăcăminte, bunuri de consum şi etalare rituală, construirea şi mobilarea caselor. Munca sezonieră oferă avantajul unui cîştig bănesc substanţial şi imediat. Slujbele cele mai bine plătite necesită muncă grea (la fîn, la cules, în construcţii), ceea ce explică predominanţa bărbaţilor. Femeile participă la cules în echipe, dar în operaţiile cele mai solicitante ele nu pot lucra la fel de repede ca bărbaţii şi deci nu pot cîştiga la fel de mult. Cu toate acestea, atît pentru bărbaţi, cît şi pentru femei, munca sezonieră este extrem de lucrativă. Moroşenii apreciază beneficiile pe care le aduce; în plus, ei sînt obişnuiţi cu munca îndelungată şi grea. (Există numeroase poveşti despre desconsiderarea manifestată faţă de moroşeni de grupurile venite din alte părţi ale ţării. Dorinţa moroşenilor de a-şi utiliza cît mai eficient timpul şi, astfel, să obţină profituri maxime, limitează posibilitatea de cîştig a celor care nu vor să lucreze la fel de mult.) Datorită posibilităţii de creştere rapidă a capitalului, aproape toate categoriile de ieudeni participă la munca sezonieră[12]. Astfel, pe timpul vacanţelor de vară, învăţătorii schimbă cărţile şi creta cu coasa şi secera.

După cum am menţionat mai sus, muncitorii sezonieri sînt plătiţi cu bani-gheaţă sau grîne. Banii sînt folosiţi pentru achiziţionarea de bunuri de consum care reflectă statutul social şi pentru acoperirea cheltuielilor curente. Grînele sînt depozitate şi folosite după nevoie. În vreme ce mulţi au avut de suferit de pe urma exportului şi a dezastrelor naturale ce au lovit

România în 1985 (distrugînd aproape întreaga recoltă), cei mai mulţi ieudeni s-au descurcat. De asemenea, folosind încălzirea cu lemne, ei sînt relativ imuni la criza de energie. Deşi lemnul e scump şi moroşenii resimt costurile crescute, ei nu tremură de frig în casă[13]. O parte a veniturilor acoperă aceste cheltuieli obligatorii. Electricitatea este o problemă, ca peste tot. Ca soluţie, ieudenii au redescoperit lămpile cu petrol, pe care abia le abandonaseră. Să obţii gaz este însă mai dificil şi mai costisitor decît înainte[14]. În orice caz, recompensele muncii sezoniere le dau posibilitatea de a urma calea consumului. Dacă nu reuşesc să-şi satisfacă dorinţele personale, aceasta se întîmplă de obicei datorită unor limite fizice personale sau a lipsei de acces la materiale; lipsa de fonduri nu este de obicei o cauză (aceasta însemnînd, de pildă, că a construi o casă poate lua mai mult timp decît era prevăzut. Banii sînt necesari, dar nu suficienţi). Pentru unii, munca sezonieră a devenit o adevărată ocupaţie. Pentru alţii, ea e ceva temporar, care contribuie la suplimentarea veniturilor. Deşi acest tip de muncă nu este nou pentru moroşeni, scara la care ea se practică astăzi este în mod sigur un rezultat al restructurării relaţiilor de proprietate[15]. Dacă anterior prejudecata asociată cu munca sezonieră era una de clasă, acum ea este una de sex.

Un alt aspect al restructurării relaţiilor de proprietate este feminizarea agriculturii (vezi Cernea, 1978) şi reconfigurarea concomitentă a relaţiilor sociale din cadrul satului. Astăzi, nucleul vieţii de fiecare zi al satului îl reprezintă femeile, copiii şi bătrînii; bărbaţii sînt în general absenţi de la evenimentele vieţii cotidiene. În mod clar, organizarea practică a familiei a fost fundamental transformată de munca sezonieră (chiar mai mult decît de naveta zilnică). Femeile sînt capii funcţionali ai gospodăriilor, în cel mai cuprinzător sens al cuvîntului. După cum munca sezonieră nu este o noutate pentru ieudeni, la fel, nici conducerea gospodăriilor de către femei nu este un fenomen nou, ci unul bine stabilit, caracteristic organizării sociale din vreme de război (ca în multe alte culturi). Ceea ce prezintă interes, însă, este elementul structural care vizează viaţa de fiecare zi. Deşi există bărbaţi în sat, compoziţia fundamentală a populaţiei locale s-a modificat. Bărbaţii sînt *sezonieri*[16]. Deşi ei recunosc că munca sezonieră, ca strategie de a face bani pe termen scurt, este benefică pentru planurile şi speranţele viitoare, bărbaţii sînt conştienţi de schimbările substanţiale pe care aceasta le-a produs în conţinutul relaţiilor dintre sexe. Mulţi bărbaţi, veniţi acasă la mijlocul lui august, de ziua Fecioarei Maria, opinau că nu le place îndepărtarea lor de viaţa de familie. Ei recunoşteau de bună-voie că acum „femeile poartă pantaloni în familie" şi că, la întoarcerea lor acasă, ei sînt cei încorporaţi în uzanţele şi deciziile de fiecare zi ale nevestelor lor. Un cuplet hazliu ia notă de schimbările recente survenite în relaţiile dintre sexe:

Amu lume s-o modernizat
Mere fata la băiet.

Lungile perioade de absenţă nu au produs nici un divorţ. În Ieud nu există nici un caz oficial de divorţ, deşi există un caz de separare admis cu greu (rezultat al alcoolismului şi al unor situaţii extreme de abuzare a soţiei). Familia continuă să fie centrul vieţii, copiii fiind consideraţi ca şi căsătoria realizările cele mai de preţ. Cîştigurile materiale şi consumerismul

reprezintă doar o înfrumuseţare a acestor realizări. În vreme ce orientarea către consum motivează din ce în ce mai mult comportamentul economic, ea încă nu a alterat valoarea şi sanctitatea familiei[17].

Pe lîngă schimbarea relaţiilor dintre sexe se modifică şi cele dintre generaţii. Copiii necăsătoriţi pot acum să participe la economia gospodăriei, în special prin muncă sezonieră. Puterea lor economică, la fel ca şi cea a femeilor care muncesc, a dat naştere unui grad de autonomie individuală pînă acum inexistentă în relaţiile de familie din lumea satului. În măsura în care posibilităţile de cîştig ajung să fie asociate cu vîrsta tînără şi sănătatea, există un alt proces emergent, legat de primul, dar în sens invers: dispariţia drepturilor bătrînilor. Aceste schimbări sînt surprinse în următoarele versuri:

Lucră tineri din putere
Că să-şî facă un leac de-avere.
Fac o casă cît un bloc
Şî bătrînii nu au loc.
. . . .
O murit bdietu tata
Cine-a me mîni cu vaca?
Noi merem în lume mare
Să cîştigăm de mîncare
Şî hăinuţe frumoşele.
O sugniţa de o mie
Că să aibă şî Marie.
Şî năframă cu trei sute
Le-o mai văzut la mai multe.

Toată lumea a fost sedusă de căutarea bunurilor de consum pentru „a ţine rangul cu Pleşii", ca să spunem aşa. Dar există şi plîngeri legate de răsturnarea ierarhiei autorităţii patriarhale şi de dispariţia treptată a normelor şi valorilor creştine.

Părerea lor că privilegiile patriarhale dispar în faţa „timpurilor moderne" (idee sprijinită de politicile oficiale guvernamentale) este în mod clar legată de practicile cotidiene. Cel puţin parţial, aceste practici determină răspunsul la paradoxul formulat anterior al acumulării materiale într-o economie a penuriei. De asemenea, ele ne spun ceva despre paradoxul patriliniar descris în primul capitol, care a fost atît de important pentru înţelegerea relaţiilor dintre sexe. (Acest paradox susţine că femeia este „în" dar nu ţine „de" patrilinie.) Însă astăzi, femeile sînt responsabile pentru administrarea de fiecare zi a gospodăriei. În acelaşi timp, deşi bărbaţii sînt juridic recunoscuţi drept capi ai gospodăriei din care fac parte, deşi ţin „de" patrilinie şi sînt determinanţi ai acesteia, ei nu mai sînt „în" familie ca membri integrant participanţi. Relaţia dintre etos şi practică a început să se bifurce; deocamdată, etosul persistă, deşi nu mai este atît de legat de practici[18]. Feminizarea agriculturii a făcut ca femeile să fie cele care dau de mîncare statului, nu numai familiei lor. Munca sezonieră a adăugat responsabilităţile. Astăzi, femeile sînt cele care au grijă de respectarea tradiţiei – pentru familiile lor, pentru sat, pentru stat[19]. Spre aceasta ne vom întoarce acum atenţia şi, astfel, vom reveni asupra sensurilor ritualului şi ale portului ţărănesc în România contemporană.

Tradiţie

O tradiţie este un model de sensuri şi evaluări pe care o comunitate l-a produs în timp... Tradiţia *nu este opusă* raţiunii. *Adeseori tradiţia este un argument continuu raţionalizat despre binele comunităţii sau al instituţiilor a căror identitate aceasta o defineşte.*

Bellah *et al.*, 1985, 355

Tradiţia este ineluctabil legată de trecut[20]. În România contemporană, trecutul înseamnă în mare un trecut ţărănesc – şi aceasta este o situaţie problematică ideologic pentru regimurile marxist-leniniste (Jowitt, 1974; Kligman, 1981; Karnoouh, 1982 şi 1984; Verdery, 1983 a, 1983 b). Eroul mitic al statului modern este muncitorul, nu ţăranul tînjind după pămîntul (la rîndul său mitizat) care este al lui şi nu al statului. În acelaşi timp, însă, drepturile bazate pe ceea ce a fost sînt importante, în special din punctul de vedere al pretenţiilor teritoriale ale statului, în principal în legătură cu Transilvania. Cel puţin parţial, aceste drepturi sînt „legitimate de fidelitatea istorică" a ţăranilor (Karnoouh, 1982, 105; vezi, de asemenea, Verdery, 1983 a). „Genealogia" este astfel la fel de importantă pentru interesele statului ca şi pentru cele ale ţăranilor din Maramureş[21]. Într-un stat multietnic, căutarea unor rădăcini culturale „pure" poate fi încurajată de tradiţii. După cum virginitatea miresei serveşte în ritualul de nuntă din Maramureş drept simbol pentru integritatea neamului, la fel şi tradiţiile au devenit simboluri pentru integritatea neamului românesc. În consecinţă, statul şi-a dat binecuvîntarea pentru o însoţire între tradiţie şi naţionalism, care şi-a reprodus aparatul politic în forme culturale[22] (vezi Hobsbawm şi Ranger, 1983, despre semnificaţia tradiţiilor inventate). Statul utilizează folclorul – imagine a moştenirii culturale (vezi Lane, 1981; Karnoouh, 1982; Kligman, 1983; Silverman, 1983) – ca mijloc pentru un scop: construcţia unei culturi naţionale, înrădăcinată în tradiţiile ţărăneşti, care să fie o celebrare vie a creativităţii culturale din prezent. „Folclorul" este privit ca o modalitate viabilă prin care se poate constitui şi comunica specificul moştenirii naţionale. Folclorul şi tradiţiile servesc drept semne culturale diferenţiale de reprezentare a ideologiei naţionaliste şi de mistificare a „celuilalt". Astfel, din perspectiva ideologilor culturali, „cultura socialistă" încearcă să articuleze diverse nivele de identitate – individuală, regională, naţională – prin reificarea unui complex noţional care constituie o identitate naţională culturală construită în termeni „familiali". *Patria* este familia simbolică a întregului popor[23]. Prin această construcţie simbolică a unui context cuprinzător, statul se autolegitimează şi, în acest proces, încurajează transformarea „ţăranilor în români", am spune, parafrazînd titlul lui E. Weber (1976).

Modalitatea principală de autoreproducere în forme culturale a statului a fost instituţionalizarea festivalurilor; în acest proces, turismul joacă şi el un rol important, deşi pentru majoritatea cetăţenilor sistemul este cel al festivalelor naţionale de tipul „Cîntarea României", care alătura trecutul prezentului (Kligman, 1983; Giurchescu, 1984; Karnoouh, 1984). Cinstirea trecutului aduce tradiţia în prim-plan: segmente de ritualuri (Kligman, 1981, 139-51), dansuri, cîntece şi muzică folclorică instrumentală. Creativitatea

prezentului este ilustrată prin film, arte plastice, muzică populară şi clasică. „Masele" participă la competiţii pe categorii: profesionişti şi amatori (vezi de exemplu „Cîntarea României", 1981, 3). Ceauşescu, întemeietorul acestui eveniment cultural naţional, îl caracterizează drept „cel mai larg cadru de intensificare a activităţilor cultural-educative, de participare a maselor în dezvoltarea unor noi valori spirituale patriotice – o nouă formă de afirmare a talentelor, sensibilităţii şi geniului creator al poporului nostru" (*ibid.*, 5).

Statul dezvoltă în mod consecvent cultura ca resursă pedagogică. S-a creat un nou ciclu de obiceiuri calendaristice socialiste (vezi Lane, 1981 şi Hobsbawm şi Ranger, 1983, în scopuri comparativiste). Deşi au existat încercări de creare a unor noi ritualuri legate de ciclurile vieţii, acestea nu au avut prea mare succes. În general, practicile rituale locale s-au schimbat ca răspuns la condiţiile materiale de viaţă cotidiană şi nu la directivele consiliilor culturale[24]. Însă statul a intervenit direct în tradiţiile de Crăciun (ritualuri şi colinde) pentru că acestea sînt direct legate de religie. De exemplu, în Maramureş, parada anulă de Crăciun şi Anul Nou viza înlocuirea practicilor sezoniere cutumiare. Personajele mascate care interpretează în satele lor scenele din Bethleem participă la parada din Sighet, unde figurile lui Iosif, a Mariei şi a lui Iisus sînt absente. Dar, în multe sate, reprezentarea anuală a scenelor din Bethleem a continuat. În schimb, parada a îmbogaţit practicile tradiţionale, adăugîndu-le o componentă laică, modernă, care se concentrează asupra aspectelor estetice şi dramatice ale creativităţii culturale. Contextul de participare în sat este diferit însă de parada urbană; participanţii, activi sau pasivi, sînt deplin conştienţi de rolurile lor (vezi Kligman, 1981). Modurile de producţie culturală s-au schimbat. Parada face parte din cultura de consum[25].

Este important de clarificat aici o problemă de „sens". Pentru ideologii statului, tradiţiile ţărăneşti formează un corpus de artefacte culturale. Ele nu sînt privite ca parte constitutivă a relaţiilor sociale actuale; mai degrabă, capacităţii lor de a „produce sens" i se atribuie doar o referenţialitate istorică. Cu alte cuvinte, tradiţiile ţărăneşti au o valoare simbolică, dar nu şi instrumentală, vizavi de experienţa curentă a actorilor sociali. Limitîndu-le la rangul de reflecţie asupra trecutului, statul interpretează eronat natura acestor expresii simbolice. Pe de altă parte, noile tradiţii de creativitate culturală socialistă sînt considerate atît reflexive, cît şi elementele constitutive ale ideologiei şi practicii socialiste. Această distincţie reiese şi din comentariile lui Ceauşescu despre sistemul festivalurilor sau despre tradiţiile Maramureşului. Aşadar, atunci cînd Ceauşescu le reaminteşte moroşenilor să-şi păstreze portul şi tradiţiile, sensul pe care el îl dă acestui îndemn nu coincide neapărat cu cel al moroşenilor. Pentru preşedintele României, portul şi tradiţiile ţărăneşti sînt artefacte. Mai mult, Maramureşul însuşi este un fel de artefact cultural. Maramureşul este considerat pitoresc, dar mult mai înapoiat decît restul României. Pentru a rezolva dilema pe care înapoierea o pune statului, aceste vestigii ale trecutului – ţăranii şi stilul lor de viaţă – au fost redefinite ca mărturii dinamice ale prezentului socialist. Moroşenii au fost distribuiţi în rolul de paznici vii ai moştenirii de creativitate culturală românească[26]. Astfel, ghidurile turistice descriu regiunea în următorii termeni:

> Maramureşul este un adevărat paradis al folclorului. Satele Maramureşului arată ca nişte muzee etnografice în aer liber, prezentînd splendori de artă populară.

Ţara Oaşului şi Maramureşul, leagăne de civilizaţie românească, încîntă pe vizitatori cu frumuseţea peisajelor, cu bogăţia şi diversitatea artei lor ţărăneşti şi folclorice, cu arhitectura ţărănească – extraordinar de bogatele porţi sculptate caracteristice Maramureşului, casele armonios integrate în peisaj şi bisericile din lemn cu clopotniţe zvelte, extrem de graţioase.
Vestită pentru frumuseţea de neîntrecut a satelor sale, Valea Izei are şi o importanţă istorică deosebită. La Ieud, de pildă, se află cea mai veche biserică de lemn din lume (1364). Tot aici, a funcţionat prima şcoală în limba română şi s-a descoperit cea mai veche scriere în limba română – *Zbornicul de la Ieud*, motiv pentru care istoricii consideră Ieudul drept leagănul scrierii în limba română.

Această reclamă exprimă interesele Ministerului Turismului. Maramureşul este într-adevăr minunat şi are o importanţă istorică deosebită. Dar să vorbeşti despre casele armonios integrate în peisaj înseamnă să negi realităţile prezentului; locuitorii acestei regiuni minunate, doritori de „beneficiile modernităţii", îşi construiesc plini de elan case cu două etaje, din beton sau cărămidă. Cea mai veche biserică de lemn din România se află într-adevăr la Ieud, dar în mod sigur ea nu este cea mai veche din lume. Exista una mai veche, cîndva, în Maramureş, dar care acum se află dincolo de frontieră, în Ucraina de astăzi. Manuscrisul descoperit la Ieud a stîrnit o dezbatere aprinsă între istorici. El a devenit şi centrul atenţiei pentru un alt festival – o întîlnire „academică" urmată de reprezentaţii folclorice – care are loc la Ieud, leagăn de civilizaţie românească. Maramureşul, ca şi Ieudul, funcţionează în cadrul moştenirii naţional-culturale ca simbol spaţio-temporal al genealogiei naţiunii[27].

Dar ce înseamnă toate acestea pentru moroşenii înşişi? În mod sigur, semnificaţia genealogiei nu a dispărut în rîndul lor. Neamul se află încă în centrul relaţiilor sociale în Maramureş. Moroşenii sînt conştienţi de caracterul special al graiului lor, de caracterul său diferit, de arhaismul lui. Ei sînt de asemenea conştienţi de contradicţiile pe care le naşte acest fapt: graiul lor îi marchează ca „înapoiaţi", dar acelaşi grai este lăudat ca martor peste timp al istoriei civilizaţiei româneşti (Papahagi, 1925; Vulpe, 1984). În orice caz, este un element distinctiv al identităţii maramureşene. (Acest grai marchează graniţele includerii şi excluderii; astfel, cei veniţi din afară, care dobîndesc fluenţă, capătă şi identitate locală. A fost atît cazul meu, cît şi al lui Claude Karnoouh)[28]. Bisericile de lemn au fost întotdeauna mărturii pentru mîndria locală, în special în Ieud. Astăzi, ele sînt reperele comerţului turistic şi monumente istorice. Noile biserici şi case încorporează elemente stilistice regionale; pe această cale, identitatea locală exprimată prin aceste elemente este înscrisă în structuri durabile. Clădirile prezintă lumii din afară sinele colectiv al moroşenilor. La fel şi tradiţiile păstrate – ritualurile şi portul (vezi Hebdige, 1979 despre semnificaţia stilului). Dar pentru moroşeni, tradiţiile „păstrate" fac parte din ei înşişi şi îi onorează. Ele se includ în practicile vieţii: naşterea, căsătoria, moartea. Portul lor semnifică statutul şi transformarea acestuia; el îi protejează de elementele naturii, dacă nu şi de privirea lipsită de consideraţie a celor de la oraş (sau de cea lacomă a celor ultra-urbanizaţi).

Cînd conducătorul ţării îi îndeamnă pe moroşeni să-şi cinstească tradiţiile, ei „răspund" trăindu-şi viaţa, mîndria lor locală fiind „stimulată" de aprobarea oficială. În acest moment, însă, apare o suprapunere între sensurile conferite de stat noţiunii de *Patrie* şi cel local. Ultimul este utilizat în mod „tradiţional" pentru a condensa un set de înţelesuri cu aplicare spaţio-tem-

porală local circumscrisă: „patria" Maramureşului. Recunoaşterea oficială a bogăţiei istorice a tradiţiilor maramureşene, ca parte integrantă a moştenirii culturale naţionale, legitimează instituţionalizarea identităţii culturale locale. Rezultă o tensiune între familia care este naţiunea şi legăturile locale cu neamul şi tradiţia. Ambiguităţile, contradicţiile şi ambivalenţele generate de această tensiune îşi găsesc expresia în experienţa trăită a moroşenilor (de exemplu, în schimbările survenite în instituţia năşiei; practicile ortodoxe *versus* adeziunea uniată; evaluarea filosofică a „comunismului", scepticismul în legătură cu starea sa „existentă"). Pentru moroşeni, această experienţă este continuă; ea nu este înţeleasă în termenii producţiei de artefacte culturale în folosul istoriei naţionale[29]. „Muzeul" vieţii este permanent deschis; doar moartea îi închide uşa.

Aceasta aduce din nou discuţia la riturile ciclului vieţii. Desigur, aceste rituri sînt adînc înrădăcinate în identitatea comunităţii Ieudului, după cum – în moduri diferite – sînt înrădăcinate în orice comunitate. Perspectivele romantice asupra vieţii ţărăneşti europene au fost promovate de elocvente relatări empirice – dar chiar şi acestea trimit tradiţiile în planul artefactelor lumii moderne, instruite[30]. Se crede că ritualurile sînt conservatoare. După cum am văzut, în multe cazuri chiar sînt. Asemenea practici tradiţionale sînt denunţate ca împiedicînd dezvoltarea modernităţii. În apărarea tradiţiei, alţii deplîng distrugerea comunităţilor omogene. Este uşor de argumentat superficial, de pe o poziţie sau cealaltă, în favoarea sau împotriva acestor opinii în ceea ce priveşte Ieudul. Pe de o parte, în Ieud, sat situat departe de pulsul vieţii moderne, se pare că „trecutul" îşi desfide moartea bine meritată. Localnicii poartă costume viu colorate; femeile stau pe prispă şi torc lîna – totul este foarte pitoresc (nu contează că lîna este vopsită într-un roz izbitor); încă mai au loc nunţi elaborate şi funeralii răsunînd de bocete; Crăciunul, Paştele şi îndeosebi, Ziua Sfintei Maria sînt vibrante sărbători colective. Încît, „conservator" pare a fi un termen potrivit. Dar, pe de altă parte, există programe de muncă din cauza cărora unele cupluri au nunţi de o zi în loc de trei; televizoarele şi aparatele de radio tulbură liniştea obişnuită; munca sezonieră a transformat radical compoziţia satului. Astfel, omogenitatea idilică a unei societăţi strîns unite este rapid destrămată de dorinţele consumeriste şi de cerinţele muncii salariate.

De fapt, presupusa omogenitate a satului nu a existat niciodată; în general, a existat eterogenitate – de clasă sau de statut, de religie sau rasă. Moroşenii de „neam" rămîn conştienţi de faptul că sînt *ţărani nemeşi*, de descendenţă nobilă. Înainte de al doilea război mondial, Ieudul era format din români, evrei şi ţigani, cu toţii angajaţi în competiţia asupra resurselor[31]. Astăzi nu mai există evrei – ci doar români şi ţigani. Dar au apărut categorii noi. Oamenii pot fi sau nu membri în cooperativă; ei sînt *ţărani*, *muncitori*, *şoferi* sau *intelectuali*. Diferenţa esenţială dintre eterogenitatea de ieri şi cea de azi este că azi există mai multe opţiuni; există o mobilitate mai mare. Ieudenii nu sînt constrînşi formal de identitatea socială locală. Ei nu sînt desemnaţi pentru un anumit loc în viaţă pe baza religiei, rasei sau a poziţiei lor sociale[32]. În esenţă, cadrul de referinţă al vieţii nu mai este atît de supus restricţiilor. Neamul contează încă. Dar el nu este singurul element determinant. *Patria* cea locală, regională, naţională – este constant reinterpretată; hotarele ei sînt multiple, într-un sens cotidian (în trecut, singurul

element de delimitare era războiul). Trebuie semnalat că Ieudul nu a suferit consecinţele sistematizării pe care le-au suferit alte comune, centre industriale în devenire (Sampson, 1982). Nu există multe „venituri" în Ieud. Ne-ieudenii rămîn de obicei străini de loc; printre ei se numără profesorii, inginerii şi doctorii care îşi îndeplinesc obligaţiile profesionale. La capătul perioadei de stagiu, cei mai mulţi dintre ei se mută fericiţi la oraşe. (Alţii, precum preotul sau eu însămi, sînt încorporaţi în relaţiile sociale din sat.)

Însă schimbările socio-economice au însemnat şi că mulţi „de-ai locului" absentează mare parte din an. Ieudenii traversează azi ţara în căutare de muncă sezonieră. Unii lucrează în Bărăgan; alţii, în Banat. Alţii sînt angajaţi pentru mai mulţi ani de întreprinderile de stat. Deoarece concediile sînt scurte, pe perioada cît sînt angajaţi, întreaga familie se poate muta, dar cei care se stabilesc definitiv în alte părţi nu sînt numeroşi. Ca mai toţi moroşenii, ieudenii rămîn fideli propriului sat natal. Satul reprezintă punctul focal al identităţii lor. Ce facilitează tenacitatea acestei identificări? De ce nu a devenit treptat Ieudul desuet datorită scăderii populaţiei, ca atîtea alte sate din zonele periferice? (Vezi Scheper-Hughes, 1979, pentru o relatare emoţionantă a procesului de decădere dintr-un sat irlandez.) Ieudul are una dintre cele mai înalte rate ale natalităţii din ţară, rezultat al convingerilor religioase combinate cu ilegalitatea controlului asupra naşterilor. Demografia Ieudului s-a schimbat, dar nu în sensul decăderii[33]. Evident, rezultatele transformărilor socio-economice planificate au fost diverse, chiar contradictorii (Jowitt, 1974; Chirot, 1978; Verdery, 1983 a). În mod cert, organizarea socială a satului a fost semnificativ alterată. Dar, aşa cum subliniază Bonnell, „organizarea presupune existenţa unor baze comunitare, adică a unei identităţi împărtăşite sau a unei conştiinţe comune a scopurilor" (1983, 441). Care este sursa de solidaritate în Ieudul de azi?

Surprinzător, aşa cum am menţionat în primul capitol, sursa solidarităţii este sistemul ritual – religios şi secular – care a apărut ca topologie organizaţională stabilă a relaţiilor sociale ale satului şi a identităţii, într-un mediu de altfel puternic supus transformării. Ciclul ritual oferă tuturor un cadru comun de referinţă; el este adînc implantat în conştiinţa locală. Astfel că, întrebînd în vara lui 1985 despre experienţele din timpul acelei ierni de o greutate nemaiîntîlnită, răspunsul spontan pe care l-am primit a fost: „No, dar ce rău ne pare că n-aţi fost aici la Crăciun să colindaţi cu noi! A fost foarte multă zăpadă; a fost cu adevărat frumos". Temperaturile joase şi economia de combustibil care ameninţaseră atîtea vieţi prin alte părţi meritau a reflecţie, dar nu mai mult de atît. Pentru locuitorii acestor regiuni, iernile grele nu sînt neobişnuite. Era de aşteptat ca asociaţia principală de idei legată de iarnă să vizeze frumuseţea naturală care a creat un mediu minunat pentru sărbători[34].

Calendarul bisericesc determină în mare parte ritmul activităţii care îi leagă pe ieudeni unii de alţii. Muncitorii sezonieri părăsesc satul la începutul Postului Mare pentru a se întoarce de Paşti. Ciclul este repetat la Rusalii, la Sfînta Maria şi la Crăciun (Paştele şi Crăciunul fiind cele mai stricte). Majoritatea sătenilor rămîn pe loc în timpul iernilor geroase, cînd încă mai au loc nunţi. În orice moment, moartea unui membru al familiei depăşeşte în importanţă orice alte obligaţii. Deşi, în termeni practici,

muncitorii sezonieri trăiesc perioade îndelungate de timp în alte părţi, ei nu se asimilează în viaţa comunităţii unde lucrează. În schimb, revin periodic (şi cu bucurie) în Ieud, unde participă la viaţa normală a locului, reconstituindu-şi astfel sinele familiar. Să ne reamintim rolul proeminent jucat de „străini" (sau „venituri"), de cei aflaţi departe de familie sau comunitate, în concepţiile asupra persoanei, asupra relaţiilor sociale, asupra vieţii şi a morţii. A lucra în Bărăgan sau la New York sînt situaţii cognitiv echivalente; ambele înseamnă *în străinătate*, pe un pămînt străin, de unde să te întorci acasă[35]. Astfel, ciclul ritual, în special riturile din ciclul vieţii, servesc la actualizarea unor elemente importante ale identităţii. Aceste rituri consolidează normele culturale legate de genealogie, familie, ierarhie, sex şi cosmologie – norme provocate şi reformulate datorită schimbării. În această privinţă, ritualul este conservator. El se adresează unei identităţi familiare, unui mod familiar de a înţelege viaţa şi moartea. Confruntaţi cu schimbări dramatice sau cu „haosul" (noţiune care a devenit recent comună în Ieud), oamenii caută refugiu în familiar, în lucruri care sînt „cunoscute" sau în care cred[36]. Şi, în cele din urmă, cred că există lucruri în viaţă care nu se schimbă. Nu e o surpriză faptul că ritualul funerar, spre deosebire de nunţi, a rămas virtual acelaşi. Viaţa este o poveste „zgomotoasă", în plină desfăşurare; prin contrast, moartea este o eternitate tăcută. Cimitirul satului asigură legătura, plasîndu-şi locatarii într-o reţea de relaţii dintre vii şi morţi, căci aceasta este concepţia asupra neamului şi aşa trebuie să rămînă. Astfel, la moartea fiicei lor de şase ani, un cuplu care locuia în afara Bucureştiului s-a întors la Ieud pentru a o îngropa alături de strămoşi. Copila nu trebuia să rămînă printre străini[37].

După Valeri, „ritualul învaţă oamenii să «creadă» în principii culturale prin crearea de experienţe în care acestea pot fi percepute... «Înţelegerea» pe care o produc ritualurile este o înţelegere a premiselor sistemului cultural. Însă acestea sînt esenţialmente implicite şi neformulate; singura cunoaştere clară despre ele este că pot fi «simţite», avînd efect asupra acţiunilor şi a dispoziţiilor mentale, în anumite situaţii care implică experienţa" (1985, x, 344). Riturile ciclului vieţii constituie un sistem de credinţe şi comportamente privind regulile şi normele societăţii. Regulile şi normele sînt reprezentări socio-culturale care condensează prescripţii sau modele ideal-tipice pentru gîndire şi comportament; ele sînt concepute ca exemplare şi constrîngătoare. În măsura în care sînt date, ele pot fi şi încălcate (observaţie adevărată şi pentru planul cincinal, a cărui îndeplinire poate fi mai bine înţeleasă din perspectiva ritualului). Ritualul nu este nici univoc, nici dogmatic conservator; ritualul ordonează experienţa şi, prin aceasta, impune o anumită concepţie dominantă cu privire la realităţile paradoxale ale vieţii. Ritualurile fac parte dintre acele practici pe care Bellah *et al.* le numesc „«practici ale angajării», pentru că ele definesc schemele de loialitate şi obligaţii care ţin comunitatea în viaţă" (1985, 154). Dar experienţa nu este la fel de pură ca idealurile sociale valorizate în ritual.

Ritualul ca acţiune simbolică face parte dintr-o realitate contradictorie. În consecinţă, nu există o corespondenţă precisă între normele sau regulile prezente în ritual şi particularităţile vieţii de fiecare zi. Acest fapt devine evident în analiza ritualului de nuntă în context contemporan. Ritualul de nuntă proslăveşte principiile patriarhatului, care sînt, însă, subminate de transformările socio-economice. Adeseori, femeile sînt capii funcţionali ai

gospodăriilor. Cum poate fi împăcată, de pildă, insistenţa repetată a ritualului cu privire la sindromul de ostilitate soacră/noră, cu graba tinerelor fete de a se mărita cît mai de tinere?[38]. Revăzînd discuţia din capitolul doi, există o discrepanţă considerabilă între comentariile despre soacre şi experienţa legată de ele. În cele mai multe cazuri, tinerele mirese nu trebuie să-şi suporte soacra pentru perioade lungi – şi niciodată nu au trebuit să o facă. Datorită ultimogeniturii, această stare de lucruri reprezintă capcana soţiei fiului celui mai mic. În general, un cuplu locuieşte cu familia mirelui doar pînă în momentul în care propria lor locuinţă e terminată. Tensiunile inerente acestei stări de fapt determină de obicei planificare şi grabă. Desigur, există posibilităţi infinite pentru ca lucrurile să se termine în bine sau în rău. Dar, în mod cert, cîştigurile materiale oferite de munca sezonieră au jucat un rol important în rezolvarea unor asemenea probleme. Multe cupluri nu se căsătoresc pînă cînd noul cămin nu poate fi locuit. Chiar şi aşa, relaţia transformată dintre exponenţii patriarhalităţii (de care aparţine complexul soacrei) şi practicile contemporane nu este reflectată în ritualul de nuntă. Patriarhatul prevalează ideologic (în întreaga societate). Ritualul de nuntă codifică un sistem normativ de relaţii sociale ierarhice între sexe, dar şi în cadrul acestora. La nivel ideatic, căsătoria semnifică subordonarea femeii; la nivel de experienţă, căsătoria presupune negocieri continue ale relaţiilor dintre indivizi.

Deşi practicile în schimbare nu sînt neapărat oglindite în ideologia populară – chestiune care stimulează o binecunoscută dezbatere –, practicile rituale răspund schimbărilor materiale prin intermediul altor dimensiuni manifeste. În examinarea acestor răspunsuri, mulţi cercetători argumentează în favoarea unei distincţii între „rituri" şi „ceremonii" (de exemplu, Binns, 1979 şi 1980; Lane, 1981; Humphrey, 1983; M. Pop, comunicare personală, 1983). Esenţa acestei deosebiri constă în accentul pus de ritual pe relaţia dintre oameni şi forţele supranaturale; în schimb, ceremoniile exprimă natura relaţiilor sociale umane. Cu alte cuvinte, riturile ţin mai mult de natura religiei şi a cosmologiei, preocupări legate de „cealaltă lume". Fără îndoială, acestea sînt distincţii mai curînd academice, căci în fapt există o relaţie dialectică între ele; în orice caz, din punct de vedere euristic, ele pot fi viabile[39]. În conformitate cu această schemă, nunta devine mai ceremonială, în vreme ce funeraliile rămîn mai degrabă asociate caracteristicilor definitorii ale ritului. În ceea ce priveşte obiceiurile calendaristice, Crăciunul reprezintă un amestec de rit şi ceremonie; Paştele tinde mai mult înspre rit. Însă artificialitatea acestor clase categoriale academice este relevată de relaţia integrală cu credinţa creştină. Deşi laicizarea este cert tendinţa dominantă, ea nu dictează îndeaproape practicile zilnice. Multe dintre acestea sînt pătrunse de sanctitatea relaţiilor dintre indivizi şi cosmos, indiferente la statul laic şi la venerarea crescîndă a bunurilor materiale. Astfel, în Maramureş, oamenii continuă să se salute în numele lui Hristos. Plecările sînt întotdeauna însoţite de urarea: *Dumnezău să vă ajute*. Ieudenii încă se mai aşază la masă numai după ce aduc rugăciuni de mulţumire Domnului. Aceste „rugăciuni" iau forma unui prinos oferit în tăcere de cineva, în timp ce-şi face cruce, sau a unei binecuvîntări murmurate în comun. Femeile, copiii şi bătrînii încheie munca zilei cu o rugăciune înainte de culcare. Aceasta încorporează cereri „moderne", ca de pildă reuşita nepotului la examenul de intrare la facultate.

În cea mai mare parte, funeraliile rămîn asociate categoriei ritului (şi a sacrului), datorită relaţiei lor esenţiale cu lumea de dincolo (vezi nota 24). Însă, există un accent „ceremonial" sau de „tradiţie inventată" din ce în ce mai important în nunta mortului. Hobsbawm se concentrează asupra „tradiţiilor inventate" ca mijloc de a înţelege natura schimbătoare a tradiţiei (tradiţiilor) în context local şi naţional: „tradiţiile inventate" reconciliază „schimbarea şi inovarea constantă din lumea modernă cu încercările de a menţine cel puţin o parte a vieţii sociale din cadrul acesteia ca neschimbătoare şi invariantă" (vezi Hobsbawm şi Ranger, 1983, 2). În cazul nunţii mortului, asemenea schimbări sînt specifice după sex. Înainte vreme, doar persoanele tinere de vîrsta căsătoriei erau îngropate conform acestui ritual; pubertatea era un criteriu determinant. Mai recent, el este pus în scenă pentru toate fetele tinere, indiferent de vîrsta lor biologică. După cum am arătat, căsătoria este considerată ca realizarea care încununează viaţa. Toţi oamenii trebuie să se căsătorească, dacă nu în lumea aceasta, atunci în cealaltă. Asemenea justificări mi-au fost date atunci cînd am întrebat de ce trei fetiţe, din care nici una nu ajunsese la vîrsta menstruaţiei (fiind între şase şi unsprezece ani), fuseseră îngropate ca mirese. Practica nu este însă extinsă şi asupra băieţilor înainte de pubertate. Faptul că ea se aplică numai fetelor tinere pare să sprijine observaţia mea după care femeile ar fi astăzi, în practică, purtătoarele tradiţiei. „Puritatea" (în sens literar, de data aceasta) lor metaforică este cea sărbătorită ceremonial ca simbol al identităţii culturale locale.

Elaborarea ceremonială este mai pronunţată la nunţi. În cadrul acestora, influenţa transformării pe măsura modificării relaţiilor sociale devine mai evidentă. Înainte de a discuta dimensiunile variate ale materialismului din ce în ce mai accentuat, aş vrea să subliniez faptul că inviolabilitatea religioasă a căsătoriei subzistă la nivele de profunzime. Legea cere ca toate cuplurile să fie căsătorite oficial înaintea oricărei ceremonii religioase; nici un ritual religios nu poate fi îndeplinit dacă această formalitate nu a fost realizată. Ceremonia civilă leagă cuplul de stat. Din perspectiva ieudenilor, însă, nunta religioasă leagă cei doi protagonişti unul de celălalt şi de lume în general (această perspectivă este comună şi altor societăţi ţărăneşti europene). Astfel, după cum m-a informat o autoritate locală, de regulă, un cuplu îşi îndeplineşte obligaţiile civile cu mai bine de o lună înaintea nunţii religioase. În ciuda recunoaşterii legale a căsătoriei, cuplul va continua să trăiască separat pînă cînd uniunea lor este „încununată" în biserică[40]. Deşi statul operează conform principiilor marxiste, viaţa satului continuă în virtutea celor tradiţionale, între care religia este o forţă directoare.

Ce schimbări evidente au survenit în cazul nunţilor? În capitolul doi, am menţionat că programul de lucru a redus durata sărbătoririi la o zi şi jumătate (în loc de trei). Slăbirea treptată a influenţei endogamiei rurale asupra alegerii unui partener joacă de asemenea un rol în această reducere, întrucît locul şi modul de desfăşurare ale nunţii depind parţial de provenienţa celor doi membri ai cuplului. Munca sezonieră, îndeosebi cea de lungă durată, favorizează întîlniri semnificative între „străini". (Aceasta nu este încă o tendinţă dominantă, dar este prezentă. Cele mai multe persoane care se căsătoresc „în afară" sînt femei tinere; în asemenea cazuri, nunţile sînt celebrate îndeosebi în Ieud şi ele se desfăşoară, de obicei,

după tipicul nunţii ţărăneşti, indiferent de statutul ocupaţional al cuplului. În acestă privinţă, nunta devine mai mult o reprezentare „ceremonială" a identităţii culturale.)

Deşi regula endogamiei locale poate fi transformată, aceasta nu duce la scăderea atenţiei asupra chestiunilor de genealogie. Este mai dificil de dovedit din ce fel de familie provine un consort potenţial atunci cînd sursele de informaţie nu sînt la îndemînă; în orice caz, aceste date critice vor fi obţinute, pe o cale sau alta. Moroşenii, ca toate persoanele aparţinînd culturilor genealogice, sînt profund interesaţi de chestiunea neamului; se crede că rădăcinile afectează fructele produse prin încrucişare. Astăzi, statutul ocupaţional poate diminua opoziţia familiei la căsătorie, dar încă nu se crede că poate fi o cauză suficientă pentru a neglija moştenirea de familie. Acestea sînt valabile mai ales pentru unirile endogamice locale. Un tînăr sărac, dar care provine dintr-un neam bun reprezintă o opţiune dezirabilă, o alegere foarte bună pentru o femeie localnică.

În orice caz, ceea ce se consideră ca lipsuri poate fi compensat prin avantaje financiare. Căsătoria creează relaţii economice şi sociale. Deşi componenta economică a fost temperată ideologic în ritualul de nuntă, aşa cum se desfăşoară el în Ieud (problemele de statut şi clasă fiind rezolvate prin acordul dat la căsătorie), maximizarea beneficiilor materiale a pătruns din ce în ce mai mult în jocul ceremonial. Faptul poate fi observat în cele mai multe situaţii, cea mai importantă fiind alegerea naşilor. Înainte, doar naşii mirelui reprezentau cuplul. Cu timpul însă, interesele miresei au fost recunoscute prin adăugarea *nănaşilor mnici*. Şi, pe măsură ce consumul şi etalarea consumeristă au intrat cu furie în competiţia de pe piaţa de simboluri statutare din viaţa satului, a crescut şi numărul naşilor pentru fiecare din cei doi parteneri. Bîrfa, care conţine întotdeauna un sîmbure de adevăr, susţine că, în prezent, alegerea naşilor se face pe baza cîştigului potenţial în termeni financiari, materiali şi de influenţă (ceea ce nu e întru totul împotriva vechilor practici). Astfel, ordonarea ierarhică tradiţională a relaţiilor sociale, care recunoaşte statutul prin stabilirea de legături rituale, poate fi încă operativă atunci cînd, de exemplu, preşedintele cooperativei agricole este invitat în mod repetat să fie naş. Este un mijloc de a diminua riscul conflictelor potenţiale dintre stat şi cetăţenii săi şi de a structura relaţiile sociale şi de statut. Opinia publică este informată asupra acestor chestiuni prin intermediul comentariilor incluse în dialogul din negocierea rituală a găinii. Bucătăreasa va admite pe faţă că naşul este salariat – aici nu e vorba de venituri fluctuante care să provoace griji (ceea ce înseamnă că naşul este o „alegere bună"). Sau că naşii au doar unul sau doi copii, ceea ce înseamnă că ei posedă resurse pentru a-i sprijini pe fini. Bucătăreasa va mai menţiona şi utilizarea banilor primiţi; „cumpărăturile" sale reprezintă simbolurile statutului ei curent. În trecut, cu „banii de pe găină" (preţul simbolic al miresei) se cumpăra o pereche de ghete. În urmă cu opt ani* se cumpăra un televizor; astăzi, o maşină. Nu este imposibil ca ieudenii să adopte şi Dansul miresei, o practică de nuntă comună în alte părţi (în Maramureş şi în alte regiuni, atît la sat, cît şi la oraş). Această onoare este răsplătită în bani, rezultînd profituri considerabile. Deşi sumele adunate sînt folosite la reducerea cheltuielilor de nuntă, de obicei rămîne destul pentru a contribui considerabil la întemeierea noii gospodării[41].

---

* În 1980, dacă ţinem cont de data scrierii cărţii (n.tr.).

„Modernizarea" se reflectă de asemenea în inovaţiile de tip urban introduse la nivelul producţiei şi prezentării. Pentru evenimentele rituale cu participare numeroasă, sătenii preferă pîinea produsă industrial care poate fi comandată la Sighet. Aceasta este mai scumpă şi presupune asigurarea transportului (o dificultate datorată raţionalizării benzinei); dar reduce munca necesară pentru pregătirea mesei. În acelaşi timp, torturile îmbunătăţesc aspectul meselor. O salată ce conţine carne, deprinsă de la televizor şi din reţetele publicate prin reviste, a devenit un fel standard pentru orice masă bine pregătită (ceea ce înseamnă că a devenit obligatorie în termeni de statut, indiferent de efortul necesar pentru achiziţionarea ingredientelor). Influenţa stilului urban intervine şi în ţinuta miresei. Majoritatea mireselor poartă îmbrăcămintea tradiţională în sat dar, din ce în ce mai des, cununile de la magazin au ataşate văluri albe de nylon. Unele mirese poartă mantii albe de seară, deşi cei mai mulţi participanţi sînt îmbrăcaţi în haine ţărăneşti.

Toate acestea indică faptul că aspectele laice ale ritualului nunţii au devenit mai elaborate din punct de vedere ceremonial, prin sporirea aspectelor materiale[42]. (Într-o comunicare personală recentă, 1985, Karnoouh sublinia procesul istoric care a dat naştere unei relaţii inverse între simplificarea ritualurilor ciclului vieţii şi expansiunea aspectelor lor financiare.) Faptul reflectă schimbările din starea socio-economică precum şi cele din modul de producţie. În acest context, ritualurile încă mai funcţionează ca mijloace de redistribuire a bogăţiei şi de structurare a unor sisteme importante de relaţii reciproce. Ele mai reflectă şi o reconstrucţie continuă a valorii, atît a celei economice, cît şi a celei sociale. Sistemul ritual oferă un mijloc instituţional de „investiţii" prin schimburi private, dar controlate (ritual). Avînd în vedere că sîntem într-o economie a penuriei, aceste relaţii de reciprocitate au şi vor continua să aibă un rol vital pentru ciclurile vieţii în viitorul apropiat. Desigur, ritualurile s-au „modernizat", în raport cu progresul „civilizaţiei". După cum am văzut, s-au produs inovaţii şi adaptări în sistemul ritual. Pe de altă parte, nu au avut loc mutaţii fundamentale în principiile culturale care constituie acest sistem. Bunurile se schimbă mai repede decît credinţele culturale. Mireasa va purta o mantie de oraş, dar aceasta va fi albă, simbol (dacă nu stare de fapt) a virginităţii ei şi a purităţii neamului. Această puritate este reprezentată simbolic; simultan, ea este sacralizată prin intermediul caracteristicilor definitorii ale ritului. Sistemul ritual continuă să acorde credibilitate culturală unei identităţi regionale şi locale contemporane.

Continuitate şi schimbare

Ritualul este conservator, dar şi sensibil la schimbare[43]. Ciclul ritual pe care l-am examinat oferă un cadru instituţional în care preocupările de fiecare zi, legate de aspectele fundamentale ale vieţii şi morţii, precum şi însemnătatea lor existenţială pot fi reprezentate public. Aşadar, ciclul ritual este un context prin care pot fi explorate schimbările mediului social, economic şi politic. Această explorare în nefamiliar este ancorată în continuitatea unei identităţi comunale familiare şi a unui set de relaţii care leagă oamenii unul de altul, de stat şi de transcendenţă. Întrucît ancorele permit

totuşi un grad de mişcare, această continuitate încorporează schimbările survenite în timp în acea identitate şi în acel set de relaţii. Este ceea ce semnifică reconstrucţia continuă a unui sistem de valori – material şi conceptual.

Relaţia dinamică dintre continuitate şi schimbare se sprijină pe particularităţile unor elemente discrete ale ritualului, care intensifică relevanţa contemporană a acestuia – în special pentru cei din afară[44]. Subliniez aici tradiţia poetică orală. După cum a devenit evident, poezia în context ritual generalizează înţelesurile culturale. Acest mod de expresie formalizată mobilizează percepţii şi valori care nu sînt prea des recunoscute conştient, oferind astfel mijloace prin intermediul cărora experienţa trăită a schimbării poate fi articulată şi „simţită". Astăzi, exprimarea publică a opiniei individuale în România este precaută. Dar întrucît textele poetice sînt prezentate şi înţelese implicit ca forme obiectivate (Jakobson, 1960, 371), nimeni nu poate fi tras la răspundere pentru remarcile incriminatoare din contextul ritual. Indivizii nu exprimă opinii; versurile o fac. Astfel, nişte versuri tradiţionale ne informează că:

Nu-i de zină a cui îi gura
C-aşă mere strîgătura.

„Licenţele poetice" permit pătrunderea comentariilor socio-politice pe tărîmul discursului cvasi-public. Autoritatea tradiţională a ritualului garantează imunitatea individuală la responsabilitatea faţă de conţinutul rostit ca „text". Este important de subliniat relaţia dintre text şi context; poezia orală în contextul ritualului face posibilă manipularea simbolică a înţelesului. Comunitatea manifestă uşurinţă în utilizarea codurilor şi a convenţiilor tradiţiei, la fel ca şi în înţelegerea acestora; în plus, textul aspiră la ambiguitatea referinţei contextuale, permiţînd o varietate a interpretărilor în cadrul reprezentărilor colective. În consecinţă, ritualurile ciclului vieţii pot fi privite ca forumuri pentru exprimarea chestiunilor de interes general[45]. Aspectul nu este valabil şi pentru obiceiurile calendaristice, în care „textele" sînt fixate de tradiţiile religioase. Aceste ritualuri se adresează în primul rînd sferei cosmologice mai largi în interiorul căreia există o comunitate, precum şi relaţiei acesteia cu Dumnezeu. Viaţa lui Hristos, spre deosebire de vieţile muritorilor de rînd, este un referent transcendental neschimbător; aceste texte rituale reprezintă o versiune sanctificată, invariabilă a istoriei. Virtual, nu există inovaţie orală. Riturile din ciclul vieţii cuprind însă atît domeniul laic, cît şi cel sacru al existenţei. Ele reprezintă relaţii dintre fiinţe umane, precum şi dintre acestea şi Dumnezeu. Există o mare variabilitate; în consecinţă, există multiple interpretări ale experienţei.

Deşi această „discuţie" privind poezia rituală are loc într-un context public, natura limbajului ritual (o formă de discurs indirect) neagă eficacitatea sa politică. În această privinţă, textele poetice se consideră a fi mai mult expresive decît instrumentale. Aici rezidă contradicţia internă a acestui mod formal de comunicare: el facilitează critica ordinii dominante, care, în acelaşi timp, îşi apropriază critica însăşi[46].

Un bocet de la nişte funeralii recente ilustrează această idee. În ultimii ani, mai mulţi ieudeni au fost preocupaţi de o dispută cu privire la persoana ce are dreptul de a oficia ca diacon la biserică. Facţiunile în cadrul acestei

controverse nu sînt recunoscute public în termeni de clasă (deşi rezonanţa lor este puternică), ci sînt înţelese mai degrabă în termenii normelor creştine şi ai unor luări de poziţie politice implicite[47]. Ritualurile ciclului vieţii au constituit evenimente centrale în exprimarea opiniilor şi a răspunsurilor pe toată durata disputei. În practicarea lor a fost introdusă „chestiunea" legitimităţii diaconului[48]. Astfel, la nişte funeralii, o nepoată îndurerată bocea, spunîndu-şi păsul mătuşii decedate:

Uă de mine hăi mătu
Acolo dacă-i sosî
Cu părinţii ti-i-ntîlni.
Cu părinţii şî bătrînii
Care au mărs a putrezî.
Iei cu drag ti-or întreba
Gătatu-s-o biserica?
Spune-le că s-o gătat
Aşă cum iei o disat.
Spune-le că-i mîndră tare
Da-i o mare supărare.
. . . .
Spune-le că să să adune
Şî să fac-o rugăciune.
. . . .
Că poate vede oricine
Că la tăţi rîndu ne zine.
Că poate vede oricare
Că nime n-are scăpare.

Se crede că relaţiile dintre vii şi morţi sînt continue şi că femeile comunică cu mortul prin intermediul bocetelor; de aceea, nepoata a transmis prin intermediul mătuşii un mesaj în legătură cu schisma altor rude decedate, cu care se va întîlni curînd. Contextul funerar a facilitat exprimarea publică a evenimentelor curente, „legitimate" prin însăşi funcţia ritualului de comunicare cu morţii. Noutăţile au fost încorporate în structura obişnuită a bocetelor.

Deşi această dispută este predominant locală, chestiunile privind Biserica au implicat un număr mai mare de personaje. Comunismul a readus Biserica ortodoxă înapoi în Ieud, ieudenii fiind uniţi încă din secolul al XVIII-lea. (Memoria lor istorică acoperă ultimii 275 de ani; ea tinde să reprime secolele anterioare de hegemonie a ortodoxiei în regiune)[49]. Mulţi ieudeni acceptă ortodoxia ca o impunere din partea statului care trebuie suportată. Între timp, se pare că această dispută locală serveşte intereselor statului. Deşi Biserica este tolerată de stat şi adeseori folosită de acesta, încurajarea unităţii prin solidaritate religioasă nu este unul dintre ţelurile transformării socialiste. Pentru ieudeni, procesul de „negociere" a acestei crize locale ia forme variate. Riturile ciclului vieţii servesc atît drept ocazii pentru lansarea unor provocări, cît şi ca forumuri de „negociere", ambele făcînd parte din efortul continuu de redefinire a identităţii colective a ieudenilor în contextul statului socialist.

Evident că această redefinire presupune un proces complex. Marx şi Engels scriau că „indivizii sînt aşa cum îşi definesc existenţa. Ceea ce sînt ei coincide, aşadar, cu producţia lor, atît cu ceea ce ei produc, cît şi cu felul în care produc" ([1932] 1970, 42). Dar ceea ce produc şi felul în care produc s-au modificat brusc (relativ la temporalitatea istoriei) în ultimii

treizeci şi ceva de ani, după cum s-au transformat şi cei – aş accentua, mai degrabă decît „ceea" – ce sînt. Cei mai mulţi ieudeni fuseseră ţărani. Majoritatea încă mai *gîndesc* despre ei înşişi ca ţărani, chiar dacă trăsăturile caracteristice familiare ale acestei identităţi s-au modificat radical. Semi-cooperativizarea Ieudului a însemnat că aproximativ jumătate din populaţie şi-a menţinut proprietatea asupra pămîntului. Dar nu toţi membrii acestor familii au rămas ţărani; mulţi dintre ei sînt muncitori. Majoritatea bărbaţilor, mai puţin bătrînii, sînt ţărani-muncitori (vezi Konrad şi Szelenyi, 1976; Bell, 1984). Avînd în vedere feminizarea agriculturii, femeile sînt mai uşor de categorisit ca ţărani. Însă chiar şi membrii cooperativei au fost clasificaţi ca muncitori agricoli. Alţii au devenit muncitori din necesitate, dar se privesc pe sine ca ţărani; acesta este referentul pentru viaţa cu sens. Şi mai sînt şi cei care se consideră ţărani pentru că statul i-a distribuit în rolul de paznici vii ai moştenirii culturale.

Evident, există mai multe modele de clasificare mediate prin persoane. Pentru ieudeni, istoria a dovedit în repetate rînduri caracterul trecător al categoriilor determinate oficial despre şi pentru existenţa lor. De exemplu, pînă în 1918, moroşenii erau ţărani din Ungaria, nu neapărat însă ţărani unguri; astăzi, ei sînt ţărani-muncitori (nu neapărat români) în România. De asemenea, mai sînt ţărani în „muzeul etnografic în aer liber". „Întotdeauna a existat schimbare; dar noi trebuie să ne trăim oricum viaţa", îmi spunea un bătrîn. Este un fapt evident. Pe de o parte, o astfel de abordare poate alina traumele schimbării; pe de alta, ea mistifică procesul (a se referi la Verdery, 1983 a, 1985). Înainte de statul socialist, relaţiile cu cei de la putere nu au cunoscut transformări substanţiale, deşi identităţile celor de la putere au variat considerabil. Dar o dată cu statul socialist, aşa cum este el, transformările fundamentale au afectat în mod esenţial pe fiecare cetăţean. Mai mult, aceasta s-a făcut în numele „auto-determinării", înţeleasă ca o îndepărtare a spectrului Uniunii Sovietice din afacerile interne. Ceea ce deosebeşte statul contemporan de cel anterior este mărimea puterii sale şi gradul de intruzie în viaţa zilnică. Statul centralizat se concepe ca fiind angajat activ în „construirea omului nou socialist"[50]. Or, „omul nou" socialist are rădăcini în ţărănimea din care a apărut actualul stat (vezi Szelenyi, 1981). Astfel că, după cum am semnalat deja, statul, recunoscînd o anumită legitimitate tradiţiilor ţărăneşti, a manifestat un interes istoric faţă de ţărani, precum şi un interes contemporan pentru transformarea lor (vezi Weber, 1976; Karnoouh, 1982; Kligman, 1983; Verdery, 1983 a). Una dintre contradicţiile acestui „proiect" cu două feţe este faptul că statul, intolerant faţă de orice opoziţie, aplaudă formal rezistenţa istorică a ţărănimii la intruziunile din afară (de exemplu Edroiu, 1982). Aceste acte de rezistenţă sînt momentele celebrate din istoria României. „Trecutul eroic" şi-a croit drum şi în cultura populară a turismului. În ceea ce priveşte Maramureşul, de pildă, aflăm din informaţiile turistice că „locuitorii Maramureşului, care au dat primii voievozi ai Moldovei, sînt oameni ospitalieri şi veseli, dar şi extrem de mîndri. Ei s-au ridicat în mai multe rînduri împotriva celor care au încercat să-i supună." Ieudenii înşişi sînt mîndri de sensul istoric al unităţii prin rezistenţă a satului. Deşi această unitate este mai degrabă romantizată, percepţia ei este semnificativă.

În calitatea lor de expresii simbolice, ritualurile au potenţialul de a sprijini statul în legitimarea moştenirii sale culturale; dar, în acelaşi timp,

ele permit participanţilor să exprime o anumită rezistenţă faţă de acelaşi proces legitimator. Ritualurile şi rezistenţa au fost adeseori aliaţi în tumultul transformărilor istorice. Aici, ambiguitatea comentată de Valeri (1985) este critică şi presupune dialectica dintre statul hegemonic şi „culturile" subculturii locale[51]. Ţăranii din Ieud au recunoscut incontestabilele beneficii pe care le-a adus cultura dominantă, statul: electrificarea, timpul liber, educaţia. Dar, ei nu îmbrăţişează cu egal entuziasm toate modificările recente din viaţa lor, iar unele nemulţumiri şi-au găsit şi expresie, deşi rezistenţa lor rituală este simbolică. În vreme ce unii ar putea caracteriza această expresie locală drept „cultură alternativă", ea poate fi cu greu considerată „alternativă" în sensul intenţional pe care Lidtke (1985) îl atribuie mişcării socialiste a muncitorilor din Germania imperială sau pe care Hebdige (1979) îl atribuie stilurilor subculturii clasei muncitoare britanice şi înţelesului acestora. Totuşi, exprimările simbolice (incluzînd ritualul) facilitează „declaraţiile" opoziţioniste. De exemplu, nemulţumirile legate de C.A.P. sînt elaborate simbolic. Cooperativa figurează drept simbol vrednic de plîns al prezenţei statului în mijlocul lor. Ieudul era unul dintre cele mai bogate sate din Maramureş; astăzi, el este unul din cele mai puţin prospere. Declinul este înţeles ca o consecinţă a planificării de stat. Aceşti oameni mîndri au fost ţărani liberi; în consecinţă, pentru ei, statul a însemnat ceva diferit decît pentru ţăranii din alte părţi ale Transilvaniei care fuseseră iobagi (vezi, de exemplu, H. Stahl, 1980; Janos, 1982, 16-30; Verdery, 1983 a, 72-74). Se subînţelege că, prin impunerea dreptului la uzufruct, statul a introdus „iobăgia". Aceasta a dus la o transformare semnificativă a identităţii lor familiare, mîndre, o transformare care nu a fost asumată cu inima uşoară. Într-un sens foarte profund, aceşti oameni parcurg o criză de identitate.

Consider a fi nepotrivit să ducem acest tip de opoziţie prea departe. Deşi statul este într-adevăr conceput ca „altul", este improbabil ca opoziţia să se exprime în alte forme decît cele simbolice. În România, legitimitatea celor de la putere a fost întotdeauna problematică. În istorie, cultura politică a fost caracterizată de perceperea unei distincţii între stat şi societate. Recent, Verdery (1983 b) a arătat că statul actual este continuatorul unei „venerabile tradiţii româneşti": asemenea predecesorilor săi, el se bucură de o legitimitate redusă în ochii populaţiei. Astfel, ieudenii îşi exprimă obiecţiile faţă de starea de lucruri într-o manieră simbolică[52]. Cooperativa este un simbol al statului, nu al lor înşişi. Valorizarea ciclului vieţii este răspunsul lor simbolic. Ritualurile acestea sînt ale lor; ele îi reprezintă. În acest fel, sinele colectiv al comunităţii este deosebit de „alteritatea" colectivizată a statului.

Înţelegerea subiectivă, de către oameni, a propriei experienţe în timp nu este neapărat aceeaşi cu cea atribuită lor obiectiv. Într-adevăr, „istoria" ca experienţă trăită este deseori diferită de „istoria" impusă de centru periferiei. Pentru a dobîndi profunzime în perspectiva asupra experienţei transformării socialiste (şi nu doar asupra consecinţelor sale structurale), este necesară explorarea practicilor şi categoriilor culturii locale, care permit înţelegerea acelei experienţe (vezi Sahlins, 1981). Astăzi, ieudenii îşi celebrează identitatea comună prin ritualurile lor, dar această identitate are rădăcini în moştenirea unei organizări sociale ierarhice înscrise în practicile lor rituale. Ţărănimea privilegiată a Maramureşului, posedînd

titluri din epocile apuse (*nemeşii*), este cunoscută fiecărei familii. Dacă cineva face parte dintr-un neam bun sau rău este o realitate care încă mai determină perspectivele de căsătorie şi trage în cumpănă la determinarea statutului viitor din lumea de dincolo. Prerogativele patriarhatului se conservă în credinţe, chiar dacă acestea nu sînt pe deplin consecvente în practici[53]. Aceste principii ierarhice sînt în dezacord cu egalitarismul ideologiei socialiste. Dar, în acelaşi timp, ele sînt în consonanţă cu practicile hegemonice ale Bisericii ortodoxe ca şi cu cele ale statului. Biserica este ierarhică în spirit şi structură. Teoretic, statul dispreţuieşte ierarhia dar, aşa cum este cunoscut de toţi şi neadmis de nimeni, el o practică în organizarea puterii. Ritualurile – de stat sau locale – încearcă să integreze principiile contradictorii care sînt inerente procesului de schimbare socială (vezi Lane, 1981). Indiferent de scopurile ideologice, ritualurile structurează relaţii sociale care, din perspectiva sexului sau a economiei politice, nu sînt egale. Aceasta este natura puterii şi a proceselor de diferenţiere, de separare sau încorporare.

Structurarea rituală a relaţiilor sociale a devenit explicită în urma analizei de detaliu a nunţilor şi funeraliilor. Riturile ciclului vieţii structurează relaţiile dintre vii şi morţi. De asemenea, ele ordonează relaţiile indivizilor şi familiilor cu comunităţile în care trăiesc. Astăzi, aceste relaţii sînt integral întreţesute cu cele care privesc statul. După cum am văzut, una dintre strategiile de a diminua tensiunile dintre indivizi şi stat este transformarea „*alter*-ului" oficial în rudă rituală pentru constituirea unei baze de identitate împărtăşită în experienţa lumii. În orice caz, fuziunea relaţiilor personale cu cele oficiale, impersonale sau birocratice (urmîndu-l aici pe Max Weber), nu este lesne de realizat. Există o inegalitate structurală implicită care nu este uşor de depăşit. Această inegalitate nu reduce legitimitatea încercărilor de apropriere a „celuilalt" de sine; o asemenea dimensiune este fundamentală relaţiilor sociale umane – în bine sau în rău. Ea subliniază avantajul celui aflat pe o poziţie de dominaţie. Statul este angajat în construirea unei culturi naţionale „împărtăşite" formal de locuitorii săi, a unui sistem de simboluri şi înţelesuri cu care indivizii să se poată identifica[54]. Faptul că această cultură naţională este un produs intenţional nu înseamnă că ea este lipsită de consecinţe, dar nici că rezultatul este în conformitate cu planul.

După cum nota Comaroff, „în măsura în care identitatea socială colectivă presupune întotdeauna o formă oarecare de auto-definire, ea este în mod necesar bazată pe opoziţia dintre «noi» şi «ceilalţi»; cu alte cuvinte, identitatea este o *relaţie* înscrisă în cultură" (1982, 4). În ceea ce priveşte Maramureşul, problema este de a transforma o populaţie predominant ţărănească în persoane noi, socialiste, recunoscîndu-i totodată tradiţiile ca artefacte vii ale genealogiei culturale ale naţiunii (vezi Hobsbawm şi Ranger, 1983). Aceste artefacte sînt în fapt expresii culturale ale modului în care oamenii îşi înţeleg şi interpretează experienţele trăite şi care, în cazul moroşenilor, a dat naştere unei identităţi regionale ce poate fi comparată cu un fenomen etnic. Identitatea lor încorporează negocierea relaţiilor dintre înţelesul tradiţional al *patriei* şi cel al recent formulatei *Patrii* naţionale. (Identitatea regională trebuie deosebită de complexa problemă a „naţionalităţilor conlocuitoare" din România; clasa este o variabilă semnificativă, deşi diferită, pentru ambele.) În analiza sa asupra „etnicităţii",

Comaroff insistă asupra structurii sale inerent relaţionale şi argumentează că „etnicitatea îşi are originea în încorporarea asimetrică a populaţiilor într-o singură economie politică. În consecinţă, modul în care, cel puţin iniţial, conştiinţa etnică este trăită şi exprimată variază în rîndul entităţilor sociale în funcţie de poziţia lor relativă în emergenta diviziune a muncii" (1982, 5). Această descriere este folositoare (deşi în nici un caz atotcuprinzătoare) în clarificarea poziţiei moroşenilor în statul centralizat. Printre efectele schimbărilor impetuoase din Maramureş figurează şi crearea unei forţe de muncă sezoniere, ca urmare fie a necesităţii, fie a intereselor private. Însă, ceea ce este în special adevărat pentru ieudeni, aceşti muncitori nu s-au integrat în viaţa culturală dominantă din localităţile unde muncesc. Sugerez că există o corelaţie directă între această neasimilare şi accentuarea expresiei culturale a identităţii lor atunci cînd se întorc în comunităţile natale. Lipsa de „înrădăcinare" în alte părţi îşi găseşte contraponderea în reprezentarea rădăcinilor de acasă. După cum a relevat studiul de faţă, auto-reprezentările comunitare şi-au găsit expresia contemporană în primul rînd în sistemul ritual; conştiinţa istorică îşi găseşte realizarea tocmai prin intermediul acestor practici rituale.

Pe tărîmul posibilităţilor

Ieudul este o comunitate în partea de nord a Transilvaniei contemporane. Este departe de preocupările celor mai mulţi dintre conaţionalii români şi semnificativ pentru restul lumii doar în măsura în care este un loc frumos, „tradiţional" şi fermecător. Ieudul şi locuitorii lui îmbrăcaţi pitoresc trebuie „văzuţi". Analiza detaliată a ritualurilor ciclului vieţii, care structurează viaţa acestor oameni, sugerează că ei ar trebui să fie şi ascultaţi, căci au ceva de spus despre problemele cu valoare universală. Ca şi alţii, ei apreciază bucuriile şi luptă cu greutăţile vieţii şi ale morţii. Ca atîtea alte colectivităţi nedezvoltate din lume, ei s-au confruntat într-o manieră mai degrabă abruptă cu „modernitatea". Într-adevăr, experienţele lor de viaţă se bazează pe specificul istoriei. Dar experienţele lor rezonează profund cu ale noastre – modernitatea nu a rezolvat ambiguităţile care înconjoară viaţa, moartea, sexul şi natura. Sînt chestiunile cu care ne confruntăm cu toţii într-o manieră sau alta. Contradicţiile trecutului şi cele ale prezentului, consecinţele schimbărilor radicale socio-economice şi politice, dezvoltarea culturilor naţionale şi a aspiraţiei către auto-determinare în cazurile în care sinele naţional a fost determinat de alţii – acestea sînt preocupări comune în ţările în curs de dezvoltare. Dar arareori avem posibilitatea să ascultăm vocea acestor „altora" în încercarea lor de a da un înţeles propriei experienţe de lume. Această carte a fost o încercare de a da viaţă unei entităţi socio-economice a unui sat românesc comunist, de a asculta sensul pe care locuitorii lui îl dau vieţii şi morţii.

Profundele transformări din toate sferele de existenţă din România au determinat în mod necesar reorganizarea substanţială a vieţii satului. În Ieud – o comunitate izolată a zonei carpantine – procesul de dispariţie asociat de obicei cu poziţia marginală faţă de lumea modernă nu s-a adîncit (vezi Pine şi Bogdanowicz, 1980). În ciuda schimbărilor dramatice care au transformat natura relaţiilor sociale şi organizarea muncii, există un

sentiment puternic al identităţii locale. În ciuda traumelor cooperativizării şi ale reimpunerii ortodoxiei, persistenţa credinţei a dus la încununarea cu succes a eforturilor ieudenilor de a-şi construi o nouă biserică. Această a treia biserică pare să reprezinte trinitatea sufletului lor colectiv. Iar încrederea în ei înşişi ca şi comunitate se exprimă şi se reconstruieşte astăzi prin cicluri rituale elaborate, ce au dispărut în alte părţi din România.

Ritualurile ciclului vieţii au stat în centrul acestei lucrări pentru că, în calitatea lor de forme eficace de acţiune simbolică, ele reprezintă un context pentru analiza continuităţii şi a schimbării culturale. Ritualurile ciclului vieţii pot fi considerate expresii sintetice ale naturii şi dimensiunilor relaţiilor sociale şi de schimb. Astfel, ele oferă o modalitate prin care putem privi în profunzime preocupările practice şi semnificative ale vieţii cotidiene[55]. Prin obiectivarea experienţei, limbajul şi acţiunea rituală formează un puternic mediu simbolic prin care pot fi înţelese idealurile sociale ale practicii zilnice. Aceste ritualuri nu se referă la practica cotidiană; ci, mai degrabă, ele articulează credinţele şi practicile care constituie colectivităţile şi localizează indivizii în cadrul lor. Ele exprimă mai degrabă sociocentrismul decît egocentrismul şi conjugă trecutul cu prezentul. Ritualurile sînt naraţiuni despre ele însele, despre viaţă şi moarte, despre cum se integrează acestea în schema mai largă a universului[56]. Naraţiunile rituale explorează relaţia unei comunităţi cu propria sa istorie şi modul în care această istorie se articulează cu cea a statului (sau a altor organe ale autorităţii). În esenţă, sistemul de ritualuri ale ciclului vieţii se adresează elementelor fundamentale ale identităţii – în această lume, precum şi în cea de dincolo. Ritualurile „naturalizează" atestarea schimbării ca experienţă. Prin ele, oamenii dau sens vieţii lor şi interpretează lumea în care trăiesc. Acestea *sînt* „structurile experienţei" care îndrumă oamenii prin transformările rezultate din ciclul vieţii, „treceri" ce obligă actorii sociali să-şi reconstruiască periodic „sinele social" în contextul căruia trăiesc.

Statul socialist a creat un spectru mai larg de mişcare în cadrul „acestei lumi". Transformarea fundamentelor structurale ale vieţii de fiecare zi ameninţă cu retragerea ordinii cosmologice din faţa celei a statului. Aceste schimbări cu efecte la distanţă au avut loc într-o perioadă de timp relativ scurtă, iar statul, în procesul construirii propriei sale identităţi, a trebuit să-şi creeze propriile tradiţii. Pentru aceasta, statul a lansat purtătorilor istorici ai tradiţiei – ţăranii – chemarea de a contribui prin experienţa lor la construirea socialismului. Şi aici poate fi descoperită cheia pentru înţelegerea enigmelor ce rezultă din combinaţia neverosimilă teoretic dintre tradiţiile satului şi transformarea socialistă: conjunctura complexă creată la intersecţia religiei, ritualului şi a culturii politice a naţionalismului ţine în prezent în viaţă şi în bune condiţii pe ţăranii Ieudului.

Va fi oare „viaţa" lor imortalizată în practicile laice? La fel ca şi conjunctura istorică ce a menţinut, dar a şi transformat modul de viaţă ţărănesc în Ieud (şi în mare parte a Maramureşului) – dar pe care în alte părţi l-a schimbat sau chiar l-a făcut să dispară –, longevitatea sa va depinde de experienţele trăite de ieudeni în interacţiunile lor cu structurile care ordonează aceste experienţe. După cum ne aminteşte Sahlins (1985, ix), „dacă, aşa cum pretind antropologii, cultura este o ordine cu sens, în acţiune, înţelesurile se află întotdeauna sub incidenţa riscului". În anii ce vor veni, s-ar putea să nu mai vedem în Ieud practici rituale (spre dezamăgi-

rea turiştilor şi a cercetătorilor din ştiinţele sociale). Dacă munca sezonieră va rămîne o necesitate menită să împlinească dorinţe devenite trebuinţe (adică dacă ea va deveni mai mult decît o fază percepută ca trecătoare în ciclul de viaţă al unei familii), atunci demografia Ieudului se va schimba. Migrarea s-ar putea să devină o cauză a depopulării locale. Însă dacă o comunitate vecină va fi transformată într-un centru industrial, aducînd sistematizarea în Valea Izei, atunci vor apărea alte opţiuni. Dacă, aşa cum s-a propus recent, bătrînii vor fi trimişi în sate, în ideea de a elibera infrastructura urbană neadecvată, atunci demografia va suporta un alt fel de modificare. Dacă problemele care copleşesc viaţa urbană vor fi rezolvate – ceea ce depinde de poziţia României în economia politicii internaţionale şi de politica internă a statului şi a conducătorilor săi – atunci tot mai mulţi tineri ar putea să prefere viaţa la oraş. Dacă dificultăţile de transport şi distribuţie nu vor fi remediate, atunci vor apărea noi configuraţii ale raportului sat-oraş. Există un mare număr de „dacă", oricare putînd deveni determinant în dialectica permanentă a existenţei.

Ritualurile complexe prezentate în această carte – credinţele care le formează, precum şi practicile care dau expresie complexităţii lor – pot într-adevăr să dispară. Aceasta este „logica" dezvoltării. Este şi logica de „construcţie" a „omului nou" socialist. „În propriul său interes", „civilizaţia" l-a împins pe ţăranul îndelung asediat în afara existenţei. În vreme ce civilizaţia a fost în stare să cucerească nenumăraţi „alţii", încă nu a fost în stare să cucerească moartea, ultima ameninţare la adresa ciclurilor de producţie şi reproducţie. De-a lungul timpului, diferite voci au dat sens ciclului vieţii în diverse moduri. Dacă modul nostru pare adeseori o încercare de a nega necesara confruntare cu moartea (de exemplu prin spitalizarea naşterii şi a decesului, prin celebrarea tinereţii şi ascunderea bătrîneţii), aceasta nu face decît să dea expresie vidului de care e cuprinsă expresia umanismului nostru şi fricii de natura însăşi[57]. Ţăranii nu şi-au asumat niciodată libertatea de a desfide natura. Poate că experienţa lor ne poate oferi o privire privilegiată, mai pătrunzătoare şi mai plină de înţeles, în ciclurile vieţii şi în misterele acestora.

CUVÎNT DE ÎNCHEIERE

M-am întrebat adeseori asupra împrejurărilor prin care s-a născut această carte. După cum statul mediază transformarea ţăranilor în muncitori, eu am mediat transformarea lor în „text social" (despre poetica şi politica etnografiei, vezi Clifford şi Marcus, 1986, Feld, 1987). Reprezentările mele asupra acestor oameni pot diferi de propriul lor mod de a-şi înţelege vieţile. În măsura în care intenţionalitatea şi sensul sînt probleme ale comunicării în general, „adevărul" este în egală măsură ficţiune construită şi fapt. Sper că am putut să reprezint adevărurile lor aşa cum ei înşişi le înţeleg. În orice caz, le-am reprezentat aşa cum le-am înţeles. De-a lungul experienţei mele cu oamenii din Ieud, ei mi-au oferit ajutor şi încurajări; erau nerăbdători să vadă această carte pe rafturile bibliotecii comunale. Ar fi interesant de explorat mai complet dinamica în timp a interacţiunii sine-celălalt în care Eu şi Ei am trăit laolaltă – interacţiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate şi care le-a îngăduit să încorporeze o *străină*. Semnificaţia metaforică a „străinului" pentru înţelegerea relaţiilor sociale a fost subliniată de-a lungul acestui studiu.

Preocupările legate de istoricitate şi legitimitate, de primă importanţă în România, au fost şi ele semnalate. Deşi vocile şi practicile ţăranilor sînt centralizate şi mitologizate în canoanele istoriei de stat şi în cele ale spectacolelor culturale, pentru mine, aceşti „ţărani" au prezentat o altă versiune trăită. Aşa cum accentuează M. Rosaldo, „cultura, departe de a fi un simplu catalog de ritualuri şi credinţe, este însăşi materia din care sînt create subiectivităţile noastre" (1984, 150). În mod repetat, ieudenii m-au invitat să văd şi să „ascult" nuanţele vieţii lor, care cuprind şi schimbările din lumea din jur şi din propriul lor sine. De asemenea, m-au invitat să privesc şi să ascult morţile lor. Lor nu le este frică de moarte, nici chiar de moartea unui mod familiar de existenţă. Dar şi aceasta, asemeni oricărei alte morţi, trebuie comemorată. Poate că a existat un fel de previziune a faptului că „modernitatea" a adus cu ea modalităţi noi de a-şi oferi cinstirea. Această carte este în egală măsură o cinstire a prezentului şi a trecutului. Cît despre viitor, deşi este puţin probabil că ţăranii vor continua să fie ascultaţi şi văzuţi în statul socialist, „ei" vor putea fi cel puţin citiţi.

ANEXA A: Din viaţa satului

Gavrila lui Birău este un poet popular care, pe lîngă faptul că este recunoscut local pentru darul său poetic, i s-a decernat titlul naţional de poet folcloric laureat.

Poezia citată mai jos a fost scrisă în 1978 şi este versiunea versificată a legendei Ieudului culeasă de P. Bilţiu-Dăncuş.

Satul meu vestit şi mare tocmai ca şi alte sate
Plin de datini şi-obiceiuri de la moşi-strămoşi lăsate
Se mai văd şi astăzi lucruri făcute cu iscusinţă
Pe cari satul le păstrează de cînd a luat fiinţă.

În istoria lui stau scrise toate după vechea modă
De la-naintaşii noştri Bogdan şi cu Balcu-Vodă
Să luăm tot începutul cum se naşte cum provine
Cum noi sîntem şi cum fi-vor cei din zilele de mîine.

Astăzi par'că vremea cere şi mai mult ca altădată
Să ne coborîm cu gîndul peste lumea-ndepărtată.
Peste negura de vremuri cari se pierde în uitare.
Peste ani şi ani de-a rîndul însemnaţi în calendare.

Simt atîta-nviorare cînd calc pe acele urme
Pe care au călcat vitejii, oameni mari şi cu renume
Crucea cari şi azi se vede sus în deal la mănăstire
Locul unde se găseşte poartă vechia amintire.

Căci acolo primii oameni au făcut două, trei case
Şi din lemn o mănăstire cari de mult se demolase.
Cînd văd pietri din fundaţie ici şi colo-mprăştiate
Parcă simt apropierea deşi veacuri ne desparte.

Toate aceste se făcură pe străvechea temelie
Pe moşie strămoşească a geto-dacilor dintîie
Care a fost atîtea rînduri fără milă încercată
De popoarele străine şi de vremuri frămîntată.

Dar această aşezare nu era prea cu-ndămîna
Căci pe locurile-acele era apă prea puţină
Au fost nevoiţi să plece-n patru laturi fiecare
Căutînd izvor cu apă şi mai bună aşezare.

Au mers cale nu prea lungă pîn pădurile de brad
Unul dintre ei ajunge pe un loc mai ridicat
Şi de-acolo ce s-audă cînd spre marea lui mirare
De pe deal aude glasul unei ape curgătoare.

Şi-a strigat în gura mare, „Haide-ţi mă-ă-ă-ă... că eu aud."
Şi la glasul lui puternic toţi tovarăşi-i răspund
Prin desişul de pădure cînd se mai apropiară
Cel ce strigă-n gura mare mai repetă a doua-oară.

„Eu aud cu apă coalea pe sub deal cum sună
Hai, grăbiţi şi voi mai tare să ne ducem împreună."
Şi se duse toţi la vale unde au găsit izvorul
Şi pe-acela loc s-aşază şi-ş creează viitorul.

Se fac cele dîntîi case în Băleşti cum i se spune
După numele lui Balcu om cu vază şi renume
Şi de-acolo peste apă se fac casă lîngă casă
Între dealurele pe o-ntindere frumoasă.

După scurtele cuvinte pronunţate, „Eu aud"
Din acele vremuri satul poartă numele Ieud
Multe lucruri din vechime poartă Ieudu cu sine
Cari mereu sînt vizitate de popoarele străine.

Două mici bisericuţe stau de veacuri nemişcate
Cari ne amintesc trecutul unor vremi îndepărtate
Cînd cu anii se-nmulţiră oamenii în sat mai tare
Şi cele două biserici erau-neîncăpătoare.

Au avut de gînd bătrînii alta nouă să clădească
Mîndră falnică să fie după moda românească
Din pricină că atuncia frămîntările-au fost grele
Hotărîrile luate au rămas fără putere.

Visul lor de altă dată de-o biserică mai mare
S-a-mplinit în vremea noastră după multă aşteptare
Azi biserica cea nouă s-a ivit ca aurora
Şi-ntr-un timp prea scurt se vede rodul muncii tuturora.

Pentru toţi este-o mîndrie satului spre-nfrumuseţare
Cari de noi o să rămînă pentru lumea viitoare
Ea e far, este lumină, peste-a secolilor drum
Ea ne reprezintă noul cel din vremile de-acum.

Toate trei se-mpart în două şi ocupă un loc de centru
Căci în ele zugrăvit e tot trecutul şi prezentul
Mulţi vizitatori aleargă la biserici l-amîndouă
Şi se miră cînd vizită şi biserica cea nouă.

Este singura pe ţară după unicul ei plan
Şi e o invenţie nouă în stil maramureşean
Peste satu-ntreg se vede turla ei cea ridicată
Cari se-nalţă către soare ca sub formă de săgeată.

În opinci şi haine albe se mai poartă-n sat ţăranii
După cum odinioară purtau dacii şi romanii
Dumineca cu duiumul la biserică s-adună
Cu respect şi cu sfinţenie ţin la datina străbună.

. . . .

ANEXA B: Satul meu

Acest poem, compus de asemenea de Gavrila lui Birău, caracterizează diferite aspecte din viaţa satului.

Maramureş colţ de ţară
Vatră scumpă milenară
În care i aşăzat
Şi Ieudu al meu sat.

Sat bătrîn de munţi aproape
Cu păduri, dealuri şi ape
Cu grădini cu flori frumoase
Şi familii numeroase.

Oameni harnici ce muncesc
Pe pămîntul strămoşesc
Cînd începe primăvara
Ieudenii împlu ţara.

Muncesc căci munca le place
Ş-o viaţă trăită-n pace
Peste munca tuturor
Rîde soarele pe-ogor.

Cîmpia-n cîntec tresare
Cînd spicul de grîu apare
Cîntă dealul, cîntă lunca
Cîntă-n sufletul lor munca.

Cu sapă şi cu coasă-n mîini
Cîntă doine din bătrîni
Îşi cîntă jalea şi dorul
Trecutul şi viitorul.

ANEXA C: Verşi

Versurile care urmează au fost scrise anume pentru decedat. Ele mi-au fost oferite de diaconul Gavrila din Ieud, faţă de care îmi exprim întreaga gratitudine (a se referi la pp. 137-138, capitolul III). Textele sînt reproduse în versiunea lor originală şi nu au fost editate în conformitate cu convenţiile dialectale sau literare, care au totuşi influenţa lor.

I. Verşi: Pentru Marie lui Şandri

Versurile au fost scrise pentru funeraliile Mariei lui Şandri, care a decedat în 1978. Ea a fost naşa respectată a multor familii din Ieud. Mătuşa Marie era deja ţintuită de boală la pat pe vremea cînd am început să locuiesc în gospodăria sa.

Lume rea şi-nşelătoare
Vai, mult eşti amăgitoare
Tu multe făgăduieşti
Dar puţine împlineşti.
Văd că nu eşti desfătare
Că eşti vale de-ntristare
În astă scurtă viaţă
Îi numai năcaz şi ceaţă.
Cît lucri şi tot trudeşti
Pe alt an te pregăteşti
Să-ţi fie trupul hrănit
Şi de orice rău ferit.
Tot lucri şi tot munceşti
Tot asuzi şi osteneşti
Munceşti mereu zi şi noapte
Numai ca să ai de toate.
Vezi că-ţi trece viaţa
Şi vezi că-i aici moartea
Zîlele tale se gată
Şî vezi că moartea te-aşteaptă.
Tot ce-ai stîns aici rămîne
Căci nimic nu duci cu tine
Tot ce ai de moştenit
Numai doi coţi de pămînt.
O groapă-n pămînt săpată
Asta îi averea toată
Şi haina-n care vei fi
Şi-aceea va putrezi.
Nu-i nimeni în lumea-ntreagă
Ce cu noi ar vrea să margă
Că şi cei ce ne iubesc
La mormînt ne părăsesc.

Drăgălăşă primăvară
Ai venit vesălă iară
Pentru mulţi cu voie bună
Pentru unii numai brumă.
Cînd toată lumea doreşte
Sărbătoarea ce soseşte
Dorul de mare vedere
A lui Hristos înviere.
Numai casa mea jăleşte
Plînge şi să amăgeşte
Căci plec şi o las îndată
În viaţa ceialaltă.
Cît în lume am trăit
Mult năcaz mi s-o zinit
Că ieu am dus mult năcaz
De soţ tînăr-am rămas.
Am trăit tot supărată
Cu patru prunci fără tată
I-am crescut cum am putut
Pînă cînd mari i-am văzut.
Iar acuma de un timp
Puterile mi-au slăbdit
N-am căzut de tot pă pat
Slabă am fost dar am umblat.
Pruncii mei s-o năcăjit
Mult cu mine-o cheltuit
M-o purtat pe la doctori
Şi mi-o căutat leacuri.
La Sighet m-o înternat
Doctorii m-o vizitat
Doctorii m-o operat
Şi de boală m-o scăpat.

Iar de vreo cinci luni de zile
Mult năcaz a fost pe mine
O, vai, suferinţa mea
Nu o aibă nimenea.
De-atunci a mele picioare
N-o mai umblat pă cărare
Nici pe afară n-am mai fost
Numai cînd alţii m-o scos.
Cinci luni tot pe pat culcată
Cu dureri şi supărată
Cu chin şi durere mare
Pînă ce-am avut suflare.
Iar joi dimineaţă tare
Aşa cam pe la tri oare
Cînd lumea dormea mai bine
O venit moartea la mine.
Atunci toate s-o trecut
De-atunci nu m-o mai durut
Ceasul morţii mi-o sunat
Dragii mei de vă lăsat.
Dragi prunci eu vă părăsesc
Azi de voi mă despărţesc
Veniţi ca să vă sărut
Că nu v-oi vedea mai mult.
Şi tatul vost cum ştiţi bine
O plecat de lîngă mine
Iar acuma mă duc eu
Rămîneţi cu Dumnezău.
O iubită nora mea
Iată ce durere grea
Azi mă despărţesc de tine
Dumnăzeu să-ţi deie bine.
M-ai îngrijit ca şi pe-o mamă
N-ai luat nimic în samă
Dumnăzeu să-ţi dăie bine
Căci te-ai trudit mult cu mine.
Veniţi fraţi, nepoţi, nepoate
Neamurile mele toate
De-aici şi din alte sate
Rămîneţi cu sănătate.
Rămas bun zic tuturor
Finilor şi finelor
La care ce v-am greşit
Mă iertaţi la despărţit.
Vouă vecini şi vecine
La toţi vă doresc mult bine
Pînă l-a două venire
Vecinica ei Pomenire.

II. Verşi: Pentru Pop Dumitru

Acest poem a fost scris pentru nuntă în moarte a unui celibatar, care a fost bolnav mulţi ani. Înmormîntarea a avut loc de Anul Nou 1978; de aici, referirea din versurile finale.

O moarte rea şi amară
Iară din cale afară
Iară iei şi duci cu tine
Ce-i bun de trăit în lume.
O moarte sfâşietoare
Groaznică şi cu întristare
Că tu ori pe unde treci
Tot ce afli iei, răpeşti.
Moarte, moarte ce-ai lucrat?
Aici dacă ai întrat
Fecior tînăr ai luat
Să trăiască n-ai lăsat.
L-ai tăiat cu a ta coasă
Moarte amară nemiloasă
L-ai ciuntat ca pe o floare
Cînd o rumpe vîntul mare.
Asta-i cruda morţii lege
Căci moartea nimic n-alege
Smulge, rupe şi coseşte
Tot ce încolea găsăşte.
N-are nimen ce să încrede
De-ar fi tînăr cît de verde
Pentru că a morţii săgeată
Şi spre el este îndreptată.
Aşa-i a noastră viaţă
Azi stejar plin de viaţă
Mîine vine crudă moarte
Şi pune capăt la toate.
Şi eu mult am chinuit
De opt ani tot necăjit
De opt ani a mea viaţă
A fost numai chin şi ceaţă.
Traiul meu a fost un chin
Cînd vedeam tineri îmblînd
Numai eu stăteam în loc
Că vedeam că n-am noroc.
Nici o leacă liniştit
Ci mereu tot necăjit
Mă topeam ca şi o floare
Şi mă uscăm pe picioare.

Mama me s-o năcăjit
Şi bine m-o sfătuit
Să mă duc pe la doctori
Da de me-ar găsi leacuri.
Ori la ce doctori m-am dus
Pentru mine leacuri nu-s
Ori pe unde am cătat
Leacuri bune n-am aflat.
Pe la Sighet şi la Cluj
Cine unde cum mi-o spus
De la Cluj la Bucureşti
Nu mi-i leacul să-l găsesc.
Acolo m-o operat
Şi am crezut că am scăpat
Dar pe zile ce trecea
Mai mari dureri îmi venea.
Şi acasă am venit
Tot bolnav cum am pornit
Vreo cinci ani acasă am stat
Slab cum am fost am lucrat.
După acea m-am dus iar
La Sighet tot la spital
Din nou am fost internat
Şi foarte bine tratat.
Iar de vreo trei luni de zile
Vai, ce rău o fost pe mine
O, vai, suferinţa mea
Nu o aibă nimenea.
Iar joi pe la oră trii
Mare rău mi-o putut fi
Atunci mi-am dat viaţa
Atunci mi-o venit moartea.
Vai cu chin şi cu durere
Să mori cînd eşti în putere
Cînd mîndrucă ai
Chiar treizeci şi doi de ai.
Scris mi-o fost de la început
Viaţă cîtă-o am avut
Să trăiesc cu necaz mult
Pînă-n ultimul minut.
Dragă mamă n-am avut
Noroc să trăiesc mai mult
Să fiu şi eu sănătos
Să ai de mine folos.
La mine satul să vie
La nuntă şi cununie
Cu voie bună să fim
Cu toţi să ne veselim.
Doar în loc de veselie
Prohod pentru veşnicie
În loc să fie mireasă
Stau praporii lîngă casă.
Toate neamurile mele
Toate-s cu haine de jăle
Nuntaşi-s cu cărţi deschise
Şi cu luminile aprinse.
Acum toate s-o gătat
Şi sînt gata de plecat
Ceasul morţii mi-o sunat
Dragii mei de voi lăsat.
Vino, mamă mea iubită
Ştiu că tu eşti cea mai tristă
O vai, de inima ta
Cum mai poate rezista?
Tata tînăr o murit
Eu mulţi ani tot necăjit
Acuma fă ce i pute
Dumnezău te-ar mînghie.
Dragii mei, nu fiţi scîrbiţi
Şi nu vă prea necăjiţi
Durerile m-o trecut
De joi nu m-o mai durut.
Vă mulţumesc prea ferbinte
Pentru ostenele multe
Cheltuieli nenumărate
Şi drumuri multe de toate.
Uncheşi, mătuşi, veri şi vere
Toate neamurile mele
La vecini şi la vecine
La toţi vă doresc mult bine.
Rămas bun zic tuturor
La fete şi la feciori
La care ce v-am greşit
Mă iertaţi la despărţit.
An nou fericit vă zic
Tuturor cu un cuvînt
Cei care aţi ostenit
Şi la prohod aţi venit.
Eu anul nou l-oi începe.
În pămînt negru şi rece
Voi acasă îţi înturna
Şi de mine îţi uita.
Căci de astăzi niciodată
Nu vom mai fi laolaltă
Pînă l-a doua venire
Vecinica lui pomenire.

III. Verşi: Pentru Ion Văleanu

Acest poem a fost scris pentru un tînăr ucis în al doilea război mondial. Cu toate acestea, moartea sa nu a fost confirmată pînă în 1978, cînd familia a fost anunţată oficial. Atunci, s-a oficiat o nuntă a mortului.

Neştiut e omul
Moartea şi mormîntul lui
Căci nimen nu poate şti
Unde şi cînd va muri.
Căci moartea atunci soseşte
Cînd omul, nici nu se gîndeşte
Cum trece norul sub soare
Aşa-n grabă omul moare.
Unul moare-n casa lui
Altul moare pe drumuri
Unul moare stînd pă pat
Altul de-acasă plecat.
Unii veselindu-să
Alţii chinuindu-să
Unii mor plecaţi departe
Prin locuri îndepărtate.
Mulţi mor tineri şi feciori
Lîngă ei părinţii lor
Mulţi mor tineri neînsuraţi
Lîngă ei părinţi şi fraţi.
Le ţin lumină de său
Apoi le fac copîrşeu
Le pun pînză pe obraz
Şi-i aşază în sălaş.
La biserică clopoţesc
Părinţi, fraţi, neamuri jălesc
A treia zi se adună
Să-l petreacă împreună.
Preotul îl prohodeşte
Familia toată îl jăleşte
La biserică-l petrec
Şî mormîntu îl mai văd.
Dar nu-i jăle aşa mare
Pentru că şti fiecare
De ce moarte o murit
Şî cîte o suferit.
Şî nu-s aşa supăraţi
În suflet mai împăcaţi
Şi-îi mai pun din cînd în cînd
Cîte-o floare pe mormînt.
Doar mie mi s-a întîmplat
Că în război am plecat
Mi s-a întîmplat moartea
Departe prin Rusia.
În război care-o murit
Mult necaz o suferit
Căci o murit prin păduri
Făcut bucăţi de tunuri.

Mulţi o murit prin cetăţi
Prin cîte o pustiătăţi
Mulţi s-o înecat în ape
Neavînd modru să scape.
Mulţi în aer aruncaţi
Cu pămînt amestecaţi
Băgaţi de viu în pămînt
Nu se şti de ei nicicînd.
Vedeai feciori răsurnaţi
Ca brazii-n munte tăiaţi
Unii au rămas sănătoşi
S-a-ntors acasă voioşi.
Dar eu n-am avut noroc
Acasă să mă întorc
C-am murit în ţări străine
Unde n-am avut pe nime.
Clopotile n-au vestit
Moartea mea cînd am murit
Clopotile n-au sunat
Ca cînd eşti mort în sat.
N-au sunat clopotile
Să ştie neamurile
Pe mine să mă jălească
La mormînt să mă petreacă.
La mormîntul meu n-o fost
Nici un om din satul nost
Mormîntul e neştiut
Într-un loc necunoscut.
Dragii mei fraţi şi nepoţi
Rămas bun vă zic la toţi
Mai ales că vă trudiţi
Astăzi cînd mă prohodiţi.
Schimbaţi gîndurile voastre
Şi uitaţi de a mea soarte
Vă rugaţi lui Dumnezeu
Şi pentru sufletul meu.
Faceţi cîte o rugăciune
Şi amintiţi şi al meu nume
C-am murit nespovedit
Am murit nepregătit.
Iar voi care aţi ostenit
Şi la prohod aţi venit
Tuturor vă mulţumesc
Zile bune vă doresc.
Că mai mult pe acest pămînt
Nu ne-om mai vedea nicicînd
Pînă l-a doua venire
Vecinica lui Pomenire.

ANEXA D: Bocetele nunţii mortului

Bocetul transcris mai jos a fost înregistrat în octombrie 1978 în Ieud la nunta unei tinere. Intenţionează să ofere un context parţial pentru tradiţia bocitului aşa cum are ea loc. Extrasele au fost înregistrate în seara dinaintea serviciului funerar şi în ziua înmormîntării, înaintea formării cortegiului funerar. Există o doză considerabilă de repetiţie în temele bocetului, determinată în parte de circumstanţele spaţio-temporale ale desfăşurării nunţii mortului. Versurile care descriu aceste faze ale funeraliilor subliniază cauza morţii, transformarea decedatei într-o mireasă, pregătirea ei pentru eveniment şi reacţia bocitoarelor la „căsătoria" ei. Repetarea temelor de către fiecare bocitoare reprezintă un mod de exprimare a durerii şi o modalitate de acceptare a morţii.

Protagoniste sînt mama decedatei şi surorile sale. Cele din urmă au bocit în general fără pauză (mai puţin în timpul rugăciunilor preotului), ceea ce înseamnă că exemplele de mai jos sînt incomplete. Se obişnuieşte ca o femeie să bocească alături de mort. În timp ce mama sau una dintre surori stăteau lîngă sicriu, celelalte ieşeau afară (în timp ce sicriul se afla încă în casă) şi umblau în sus şi în jos plîngîndu-şi durerea; sau, în orice caz, se dădeau la o parte, lăsînd bocitoarei privilegiul apropierii de decedat. Alţi participanţi se adună în casă sau în curte, împărtăşindu-se din durerea morţii prin expresia puternică pe care i-o dădeau bocitoarele.

Nuntirea mortului pentru Gasie Iusco a lui Fliţău pe 12 octombrie 1978, în Ieud.

În timpul Parastasului

Mama Gasiei:

Uă mîndrucă şî te scoală
Scoală şî ni-om sfătui
C-amu-i sara a cununii.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Pă cînd fetele-or sosî
Uă tu ieşti gată de pornit.
Uă cînd o zinit acasă
Tu te-ai făcut mnireasă.
Tu mnireasă te-ai făcut
Pă tăte le-ai întrecut.
Uă Domne mîndra mamii
Supărată pot ieu si
Cîte zîle le-oi trăii.
Uă mîndrucă şi hăi Ga
Uă Doamne da ce m-oi fa?
Fetele tăte-or pleca
Şi ieu sîngură m-oi afla
Uă de doru tău nu m-oi scăpa.

Sora 1:

. . . .
Napoi cînd am zinit
Uită-te cum te-am găsit.
În scrisoare nu ne-ai spus
Uă că tu ieşti gata de dus.
Uă telegramă-am capătat
Uă să zin gata de plecat.
Tu sorucă tu Păla
Uă gată-te şî-om pleca.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Uă scoală-te de aicea
Şî ne poveste ceva.
Uă bine te-ai măritat
Uă puţine zestre ţi-am dat.

Uă că mnirele nu o poftit
Uă numa popii i-am dat.
Uă şî ătîta ţi-o fo zestrea
Cît am plătit la popa.
Uă mîndră şî mărişoară
Uă bine-ai învăţat la şcoală.
Mîndrucă şî hăi Ga
Scoală-te de aicea.
Scoală şî ni-om sfătui
Că ţi-o sosît tăţi fraţii.
Scoală bună şî ne spune
Cînd te-ai dus în ceia lume.
Cum ai mărs cum ai zinit
Uă şî cu cine te-ai întîlnit.
Mîndrucă şî hăi Ga
Scolă-te de aicea.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
N-am văzut aşă mnireasă
Să zie popa acasă
Să-te cunune pă masă.

Sora 2:

Uă bine ti-i hodini
În lume nu-i năcăjî.
Scoală bună şî ne spune
Cum îi traiu în ceia lume.

Sora 1:

Mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Scolă-te mîndră pîn casă
Şî noi ti-om găta mnireasă
Uă noi mnireasă ti-om găta
Ş-apoi i mere a giora
Cum mere tătă lumea.
Uă mîndră mîndrucă fată
Bine ieşti tu măritată.
Nu ne-i zini niciodată
Noi om trăi supărată.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Uă bărbatu nu ti-o toi
Da noi supăraţi om si.
Vai sorucă sora me
Bine se mărită ie
Măritat-ni-om tăt aşe.
În lume cînd am plecat
Sănătoasă te-am lăsat.

Sora 2:

Uă sorucă şî tu Ga
Nu m-am gîndit de aiestea.
Niciodată n-am gîndit
Aşă iut de despărţit.
Uă scoală-te şî hai pîn casă
Că noi ti-om gata mnireasă.
Şî ti-i duce a giora
Cum merge tătă lumea
Şî acasă-i-ntrona.
Uă sorucă sora me
Tînără-a putrezî ie.
Faţa ta-i ca sansiu
Şî a negri ca pamîntu.
Faţa ta-i ca şî spuma
Şî a negri ca şî tina.
Uă sorucă şî tu Ga
Scoală-te şî om da mîna.
De cînd soră am sosît
Nimnic nu mni-ai povestit.
Scoală-te şî om povesti
Uă c-am sosît tăţi fraţii.
Sorucă sorucă me
Uă bine s-a hodini ie.
Uă bine s-a hodini
În lume s-a năcăjî.
Uă cîtu-i de greu a trăi
În lume cu străinii.
Că străinii-s tare răi
Nu-s ca şî părinţii tăi.
Uă sorucă sora me
Uă bine să mărită ie
Mărita-ni-om tăt aşe.
Uă sorucă şî tu Ga
Duminică pă sara.
La Măricuţa ai plecat
Noapte bună tu ai dat.
Dimineaţa o zinit
Uă tu nimnic n-ai povestit.
Uă sorucă şî tu Ga
Uă nu m-am gîndit de-aiestea.
Niciodată n-am gîndit
Cîte-om ave de-mplinit.
Mult ieşti moarte blăstămată
Uă că ai zinit la astă casă.
Ai zinit la soră-me
Ai vazut că ne tihne
Şî nime nu ne sfăde.
Uă sorucă şî tu Ilea
Dacă Gasie-a pleca.
Noi ce bdetucă ni-om fa?
Că noi în lume om porni
Uă cu cine ti sfătui?
Lumea asta-i tare re
La puţine le tihne.
Uă sorucă sora me
Tînără putreze ie.
Uă sorucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Tu ieşti fată tînăre
Şî noi te-am dat nurore.

Uă nu te-am dat noră din casă
Că ieşti mai mnică mnireasă.
Telegramă-am căpătat.
. . . .

Mama:

Scoală-te de aici
Scoală-te şî hăi pîn casă
Şî ti-om pune după masă
C-aşă-i rîndu la mnireasă.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Uă spune-m tăt ce-om întreba
Ce te duci di la mama?
Uă mîndra mamii
Tăte în lume mni-or pleca
Şî sîngură m-oi afla.
Uă de dorul tău m-oi usca
Pînă la tine-oi pleca.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Tăte în lume or porni
De dorul tău m-oi topti.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Uă mîndrucă mărişoară
Uă bun-ai fost şî cumnincioară
C-ai mărs unde te-am mînat
Uă vorbă nu mni-ai înturnat.
Şohan nu m-ai supărat
Bine m-ai ascultat.
Uă Doamne bine mni-o tihnit
Supărată n-am trăit.
Uă nu m-am gîndit de-aiestea
Niciodată n-am gîndit
Uă cît-oi ave de plinit.
Uă Doamne mîndra mamii
Nu ştiu moartea ti-o luat
Ori mămuca ti-o temat.
Să aibă şî ie o fată
Să nu sie supărată.
Vai mămucă ce-ai lucrat?
Di pă mîndra mni-ai luat
Uă Doamne rău m-ai supărat.
Uă mămucă şî hăi ta
Uă rău m-aţi putut supăra
Dac-aţi luat pă mîndra.
Batăr am fete bugăte
Tăte-or cînta-o cu sete.
Doamne mni-o tihnit
Cu iele m-am sfătuit.
Tu de noră nu te-aş da
Că tu ieşti mai pititea.
Uă nu te-aş da nurorea
Uă Doamne mîndruca me
Rău îmi pare după ie.
Uă mîndrucă mărişoară
Bun-ai fost şî cumnincioară.
Doamne mîndrele mele
Au mărs unde le-am mînat
Vorbă nu mni-o înturnat.
Doamne mîndra mamii
Şohan nu m-ai supărat
Mîndrucă şî hăi Ga
Pă cînd fetele-o sosît
Tu ieşti gată de pornit.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Rău m-ai putut supăra.
Uă pă cînd o sosît acasă
Gasie s-o făcut mnireasă.
Uă tu mnireasă te-ai făcut
Uă pă tăte le-ai întrecut
Uă ieu mai tri fete-am avut.
Mîndrucă înaintea ta.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Nu ştiu luat-ai tu moartea
Ori te-am temat mămuca.
Vai mamucă ce-ai lucrat?
Doamne rău m-ai supărat
Uă că pă mîndra mni-ai luat.
Mămucă şî hăi ma
Ţi-ai luat mamă o fată
Că să nu sii supărată.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Uă scoală şî om grăi
Uă că ţi-o sosît tăţi fraţii
Scoală şî vi-ţi sfătui.

Sora 2:

Uă surucă şî tu Ga
Nu te duce de-aicea
Că să supără mama.
Uă că ie ce biată s-ar fa?
Noi în lume om pleca.
Cu cine s-a sfătui
Uă dacă mîndrucă nu-i si?
Uă sorucă sora me
Bine s-a hodini ie.
Ie bine s-a hodini
În lume n-a năcăjî.
Uă sorucă şî hăi Ga
Nu m-am gîndit de-aiestea.
În lume cînd am pornit
Vai bine ne-am sfătuit.
Telegramă-am căpatat
Să zinim pînă acasă
Mîndrucă că ieşti mnireasă.
Uă sorucă sora me
Tînără să duce ie.
Tu ieşti fată tînere

Şî nu te-am dat nurore.
Nu te-am dat noră din casă
Că ieşti mai mnică mnireasă.
Ia-mă sorucă cu tine
Că la fete-acolo-i bine
I rău în lume-a trăi
Că ieşti tăt cu stăinii.
Şî străinii-s tare răi
Nu-s ca şî părinţii tăi.
Uă sorucă şî mniresă
Bine te-ai măritat
Uă după-un fecior de-mpărat.
Ti-o dus la curtea lui
În fundu pămîntului
Uă unde leac de soare nu-i.
Nici ninge nici îndeaţă
Nici să face dimineaţă.
Uă bine te-ai măritat
Că la socri nu te-am dat.
Uă barbatu nu te-a toi
Nici socrii nu te-or sfădii.
Da noi supăraţi om si
Cît pă lume-om mai trăi.
Vai de mine hăi Ga
Uă nu m-am gîndit de-aiestea.
Niciodată n-am gîndit
Cîte avem de plinit.
În lume cînd am plecat
Vai cu drag ne-aţi aşteptat.
Uă sorucă şî tu Ga
Soală-te şî-om povesti
Cîtu-i de greu a trăi
Uă în lume cu străinii.

Sora 1:

Uă sorucă soră creaţă
Scurt-o fost a ta viaţă.
Mîndru ţi-o fo numele.
Scurte ţi-o fo zîlele.
Cînd o fo mai mîndru trai
Mîndră la unsprezece ai.
Nu ştiu ce te-ai supărat
Uă şî de la noi ai plecat.
Mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Bine te-am măritat
Puţină zestre ţi-am dat.
Uă mnirele nu-o poftit
Numa popii am plătit.
Şî ătîta ţi-o fo zestrea
Cît am pătit la popa.
Noi nu ţi-am dat zestre multă
Numa cît îţi facem nunta.
Uă sorucă sora me
Bine s-a hodini ie.
Şî în lume nu-i năcăjî
Scoală soră şî ţi-oi spune.

. . . .

Sora 3:

Scoală şî ni-om tîrgui
Cît i zice ţi-oi plăti.
Cît i zice ieu ţi-oi da
Scoală-te de aicea.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă
Nu ştiu mamă ce te lasă.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Rău mă doare inima
Şî nu te mai pot strîga.
Uă sorucă şî hăi Ga
Uă duminică pă sara.
Tu la mine ai zinit
Şî noi bine ne-am sfătuit
Şî am culcat şî am durnit.
Uă sorucă şî hăi Ga
Bunucă noaptea la tri
Ieu nu te-am putut trezî.
Ieu afară mni-am ieşit
După tata am zinit
Şî nici cu iel n-ai grăit.
Uă iute te-ai măritat
Pă nimeni n-ai întrebat.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă
Nu ştiu mama ce te lasă.
Uă mîndrucă sorore
Ce m-oi fa fără ie?
Uă mîndruca mamii
Fără tine ce om fa?
Uă sorucă sora me
Rău îmi pare după ie
Ca şî după mama me.
Că amu-i lumea tare re
Nu-i tihne la nimenea.
Uă sorucă şî hai Ga
Uă am zinit bună la tine
Să văd de nu ţi-i mai bine.
Uite-te binele tău
Că ţi-o pus în copîrşeu.
Uă sorucă şî hăi Ga
Uă nu ştiu aud sau n-aud
Tăt te strîg şî nu răspunzi.
Uă sorucă sora me
Ce m-oi fa fără de ie?
Fără tine ce m-oi fa?
Uă sorucă şî hăi Ga
Coconii cu cine-or si
Dacă tu nu-i mai zini?
Uă sorucă sora me

Uă bine s-a hodini ie.
Ie s-a hodini
Da noi supăraţi om si
Cîte zîle le-om trăi.
Uă sorucă şî hăi Ga
Uă tu la noi nu-i mai zini
Batăr cît de hie mni-ar si
Uă să rămîi cu coconii.
Uă mîndrucă şî mnireasă.
Tînără te duci de-acasă.
Nu ştiu mama ce te lasă.
Uă sorucă şî hăi Ga
Zi şî noaptea m-oi cînta.
Uă sorucă sora me
Ce m-oi fa fără de ie?
Că bine m-o ascultat
O mărs unde o-am mînat.
Uă mîndrucă surore
Ieu nu te mai pot cînta
Că mă doare inima.
Uă sorucă sora me
Ce m-oi fa fără de ie?

Mama:

Inima me i de ptiatră
Vai de mine şî de mine.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Spune-m tăt ce ti-oi întreba
Ce te duci de la mama?
Nu mă-aşă rău supăra
Uă pă tătă viaţa.
Uă Doamne mîndra mamii
Duminică pă sara
Mîndrucă tu ai cinat
La Măricuţa ai plecat.
Şî voioasă te-ai aflat .
Noapte bună ţi-ai luat.
Uă Doamne mîndra mamii
Uă bine ti-i hodini
Da ieu supărată oi si.
Scoală-te şî te uită
Că cum să facem nuntă.
Doamne mîndruca mamii
Nu ştiu moarte ti-o luat
Ori mămuca ti-o temat.

Sora 1:

Uă drag mni-o fo cînd am fo tăte.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Uă bine te-am măritat
Puţină zestre ţi-am dat.
Noi nu ţi-am dat zestre multă
Numa cît îţi facem nuntă.
Uă mîndrucă soră creaţă
Scurtă o fo a ta viaţă
Mîndru ţi-o fo numele
Scurte ţi-o fo zîlele.
Cînd o fo mai mîndru trai
Mîndră la unsprezece ai.
Bun-ai fost şî cumnincioară
Mîndrucă şî hăi Ga.
Uă în lume cînd am plecat
Sînătoasă te-am lăsat.
Ş-napoi cînd am zinit
Uită-te cum ti-am găsît.
În scrisoare nu mni-ai spus
Că tu ieşti gată de dus.
Telegramă-am căpătat
Să sim gată de plecat.
Uă sorucă tu Păla
Gată-te şî om pleca.
Ni-o temat mama acasă
Bunucă că ieşti mnireasă.
Mîndrucă şî hăi Ga
Noi în lume om pleca
D-apoi mama ce s-a fa?
Că sîngură s-a afla.
Dacă bunuc-ai plecat.
Cu cine s-a sfătui
Dacă bunucă nu-i si?
Şî cine o-a mîngîie?
Că tu te duci nu rămîi.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Scoală-te şî om da mîna
Ş-apoi bună îi pleca.
Uă mîndrucă mîndra me
Bine să mărită ie
Mărita ni-om tăt aşe
Uă de mine hăi Ga
Nu ştiu moarte ti-o luat
Ori morişca ti-o temat.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Tînără te duci de-acasă.
Mîndrucă şî hăi Ga.

Sora 2:

Faţa ta ca şî spuma
Negri-oa ca şî tina.
Uă sorucă sora me
Tînără să duce ie.
Tu ieşti fată tînăre
Nu ti-am dat nurore.
Nu ti-am dat noră din casă
Că ieşti mai mnică mnireasă.
Scoală şî om povesti
C-am sosît tăţi fraţii.
Uă sorucă sora me
Bine să mărită ie.
Ie bine s-a hodini

În lume n-a năcăjî.
Scoală-te şî om povesti
Cîtu-i de greu a trăi
În lume cu străinii.

. . . .
La Măricuţa ai plecat
Că să stai cu coconii.
. . . .

În timpul serviciului funerar, cînd coşciugul este luat din casă şi dus în curte.

Sora 2:

Uă sorucă şî tu Ga
Si bună şî nu pleca.
Uă sorucă şî hăi Ga
Oi ieşî-naintea ta
Că da-de ti-oi întorna.
Uă de ti-oi putea opri
Şî de-acasă nu îi porni.
Uă mîndrucă şî mnireasă
Ca şî-o floare din fereastră
Tînără te duci de-acasă.
Uă mîndrucă mîndra me
Tînără a putrezi ie.
Faţa ta ca sansiu
Negri-oa ca pămîntu.
Uă sorucă şî hăi Ga.
. . . .

La groapă:

Mama:

Uă mîndrucă şî hăi Ga
Ieu mă duc la casa ta.
Că mă doare inima
Că ai zinit lîngă mama
Uă Doamne mămucă me
În scoală-te şî îi vide.
Că şî nepoata sose
Şî ti-i sfătui cu ie.
Uă mămucă şî hăi ta
Rău m-aţi putut supăra
Că mni-aţi luat pă mîndra.
Uă Doamne mîndra mamii
Nu ştiu moartea ti-o luat
Ori mămuca ti-o temat.
Ti-o temat mama la ie
Să nu sie sîngure.
Să aibă şî îe o fată
Să nu sie supărată.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Spune-mi ce ti-o întreba
Ce te duci de la mama?
Tu de noră nu te-aş da.
Uă Doamne mîndra mamii
Ieu tăt aşă m-am gîndit:
Dac-am fete bugăte
Nu le-aş da nurori pă tăte.
Că tu ieşti mai tînere
Nu te-aş si dat nurore.
Tu cu mine în casă-i sta
Şî ginere mni-oi lua
Singură nu mni-ţi lăsa.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Şî ieu cu tine-aş pleca
Sîngură nu te-aş lăsa
Că mă doare imima.
Uă Doamne mîndruca me
Duce-m-aş şi ieu cu ie.
Nu o-aş lasa sîngure
Dacă-i aşă tînăre
Să sie supărată.
Uă mîndrucă şî hăi Ga
Asară daca-nsera
Hai acasă cu mama.
Că ieu cina oi găta
Şî laolaltă om cina
Nu ne-a dure inima.
De-aş şti mîndră că-i zini
Cu cină m-aş pregăti
Şî-nainte aş ieşi.
Doamne bine mni-ar tihni
Supărată n-aş trăi.
Da aşă îs tăt supărată
Şî voioasă niciodată.
Noapte bună mîndra me
Văd bine că-i rămîne.
Ieu oi si supărată
Cîte zîle oi ave
Dacă te-ai dus tînăre.
Uă mîndrucă floare creaţă
Scurtă-o fi a ta viaţă.
Mîndru ţi-o fo numele
Scurte ţi-o fo zîlele.
Cînd o fo mai mîndru trai
Mîndră la douăsprezece ai.
Noapte bună zic amu
C-apoi n-oi zice altu.
Noapte bună pă viaţă
Nu pînă mîni dimineaţă.

ANEXA E: Vrem pace

Următorul poem de Gavrila lui Birău dă expresie sentimentelor acestui ţăran transilvănean faţă de războiul nuclear. În el, este evident ecoul poziţiei politice oficiale a României din acea vreme.

De război întreaga lume
Este greu ameninţată
Ce-n istorie aşa ceva
N-a mai existat vreodată.

Nori întunecoşi încearcă
Iar Bătrîna Europă
Care prevestesc furtuna
Şi o mare catastrofă.

Astăzi cînd sîntem în viaţă
Şi vedem zile senine
Ne-ntrebăm în gîndul nostru
Oare ce va mai fi mîine?

Cînd cei tari se înarmează
Şi-ar vrea lumea s-o cuprindă
Moartea îşi arată colţii
Focul gata-i să se aprindă.

Porumbelul păcii strigă
Către orice stat şi ţară
Jos războiul şi din lume
Duşmănia să dispară.

Către voi conducătorii
Stîlpi ai marilor puteri
Strigă să-ncetaţi furia
Şi să începeţi negocieri.

Înarmărilor nebune
Să se pună odată frîu.
Şi să faceţi tratative
Pînă nu-i prea tîrziu.

Căci în mîna voastră este
Viaţa omenirii-ntregi
Şi cîndva o să răspundeţi
De orice fărădelegi.

Sîntem împotriva unui
Nou război distrugător
Şi lozinca noastra-i PACEA
Care spune tuturor:

„Pace vrem şi pentru pace
Vom lupta fără-ncetare
Pînă pacea va ajunge
Peste tot biruitoare."

NOTE

Introducere

1. Pentru publicaţii în limba engleză despre personalitatea istorică a lui Vlad Ţepeş, vezi lucrările lui Florescu şi McNally (1972; 1973) şi Stoicescu (1978). De asemenea, este demn de menţionat studiul lui Cazacu (1987, în limba franceză). Wolf, 1975, Florescu şi McNally, 1972 şi Twitchell, 1981 cuprind referinţe la opere cunoscute despre Dracula din literatură, teatru şi film. Bram Stoker, creatorul personajului Dracula, cunoştea faptele pe cît de eroice pe atît de macabre ale prinţului transilvan. Nu vreau să analizez acum împrejurările care au contribuit la naşterea contelui venerat de Occident.
2. Doresc să le mulţumesc lui Robert şi Rebecca Tracy pentru că mi-au atras atenţia asupra acestui detaliu din *Cîntăreţul din fluier din Hamelin* de Browning (1931, 1973).

   Şi-ar mai fi înc-o poveste,
   Că-n Transilvania e acum un neam
   Ce poartă alte straie şi alt hram.
   Veniţi par dintr-un alt ţinut
   Pentru săteni necunoscut,
   Ai lor părinţi ieşind afară-n soare
   Dintr-o subpămînteană închisoare
   În care-au fost ademeniţi demult
   În mare ceată şi tumult
   Din burgul Hamelin se pare, din Brunswick,
   De ce şi cum, povestea nu spune nimic...

   În timpul vizitei mele în România, în vara anului 1985, am aflat cu uimire, în cursul unei conversaţii cu un reprezentant al Ministerului Turismului din Bucureşti, că legenda *Cîntăreţului din fluier* e răspîndită şi cunoscută de unii saşi din Ardeal (ex: Covasna, Mărăşti) ca o legendă a originii lor.
3. Craft (1984) şi Twitchell (1981, 125), printre alţii, oferă o analiză diferită şi interesantă a sexualităţii sublimate din romanul lui Stoker. Pentru Craft, aceasta reprezintă un erotism homosexual reprimat de etica victoriană, care cerea îndreptarea prin heterosexualitate. Twitchell invocă interpretarea psihanalitică oedipiană.
   În ceea ce priveşte partea ştiinţifică, Craft (1984, 125) sugerează în mod provocator că Van Helsing este un demn reprezentant al comunităţii ştiinţifice „ce-şi ascute dinţii transformaţi în ace hipodermice, cu un rafinament cultural ce ascunde siluirea sub masca vindecării". „Van Helsing însuşi se referă la instrumentele lui medicale ca fiind «înfiorătoarele unelte ale folositoarei mele meserii», făcînd astfel aluzie la relaţia conflictuală dintre «atitudinea paternă şi violenţă». Profesiunea de medic legalizează dreptul de a penetra trupul, inventînd instrumente delicate şi definind reguli de procedură, în vreme ce tradiţia religioasă, cu insistenta sa idealizare a femeilor, impune o restricţie mobilităţii dorinţei (cine penetrează şi pe cine), ameninţînd apoi cu pedepse teribile pe cei ce încalcă legea."
4. Vezi, de pildă, lucrările lui Foucault (1972, 1975, 1978).
5. Apropo de „Transylvania", jocul pe computer, „nu este de mirare că Transylvania a primit Premiul «Revistei de jocuri electronice» pentru efecte vizuale de excepţie. Conceptul de „Transylvania" stimulează potenţialul creator al minţii." („Microtimes", aprilie 1985.)
6. Am fost oarecum uimită de reacţia pe care o trezeşte numele de Transilvania. Mulţi americani nici nu ştiu că există cu adevărat. Cele mai obişnuite întrebări care mi se

pun sînt: „Vrei să spui că chiar există un loc numit Transilvania? Unde?" Şi este trist că un răspuns simplu nu clarifică nimic, ceea ce indică nivelul general de cunoştinţe. Mulţi oameni n-au nici cea mai mică idee unde ar putea să fie România sau Ungaria, ştiind numai că sînt ţări „comuniste". Mai mult, majoritatea americanilor sînt surprinşi cînd aud că românii nu au aceleaşi legende despre vampiri ca şi noi. Un articol apărut în „San Francisco Chronicle" în 1985, ca urmare a uneia dintre conferinţele mele, dar care nu a folosit informaţiile date de mine, a provocat emisiuni radiofonice şi interviuri cîteva luni de zile. Nu există vampiri în România!?! Reprezentanţii turismului românesc, decişi într-o vreme să profite de pe urma acestui capital cultural, menţionau aceeaşi reacţie la călătorii americani. Românii cred în alte superstiţii şi apariţii, dar Contele ca atare este necunoscut poporului (altfel decît prin turism). Pentru români, „contele" este domnitorul Vlad Ţepeş.

7. Nu pretind să fiu o specialistă în clasificarea vampirilor, deşi am parcurs o mare parte din literatura de specialitate. În completarea referinţelor citate în nota 1, vezi Twitchell (1981) şi Craft (1984).

8. Se pare că, în vremea Inchiziţiei, procesele legate de vampirism ţineau mai curînd de domeniul Bisericii decît de al tradiţiei, dacă e să ne luăm după *Malleus Maleficarum* (Ciocanul vrăjitoarelor). „*Malleus Maleficarum*, tipărit acum pentru prima dată (1486), are drept autori doi călugări dominicani, Jakob Sprengler şi Prior Heinrich Kratmer. Această carte, probabil singura operă importantă asupra demonologiei, a fost consecinţa unei bule papale din 1484, în care Inocenţiu al VIII-lea cerea alcătuirea unei proceduri pentru procesele vrăjitoreşti." (Twitchell, 1981, 15). Chiar şi în secolul XX însă, preotul ca exorcist continuă să fie o figură cunoscută, atît în practica religioasă, cît şi în tradiţia populară. În acest sens, aş recomanda introducerea lui Twitchell la lucrarea sa din 1981, (3-38). În general, lucrările lui Twitchell prezintă interes pentru toţi cei pasionaţi de cultul vampirilor, conţinînd, de asemenea, analize originale ale unor texte literare familiare.

9. Vezi, de exemplu, Pascu, 1944; Seton-Watson, 1963; Hobsbawm, 1972; Verdery, 1983 a; Giurescu f.d. S-au alcătuit bibliografii vaste pe tema Transilvaniei şi a disputei dintre Ungaria şi România. Dracula figurează şi el în disputele privind istoria societăţii transilvane. Îi mulţumesc lui Steve Sampson pentru faptul că mi-a atras atenţia asupra unei recente emisiuni de la Radio Europa Liberă (23 aprilie 1986): „Cui îi este frică de Dracula?". Păunescu, un poet şi jurnalist căzut din graţiile partidului, a publicat de curînd un comentariu xenofobic în paginile „Contemporanului", apărînd istoria României împotriva încercărilor Occidentului de a o denigra. „Nu este prima dată cînd interese stranii s-au adunat în spatele unor aşa-numite opere de artă din străinătate, cu scopul de a defăima şi discredita istoria naţională a românilor. Uneori, un atac împotriva istoriei unui popor poate fi mai grav decît un atac împotriva politicii actuale a ţării... Filmele despre Dracula, laolaltă cu întreaga literatură despre Dracula, reprezintă doar o pagină din vastul peisaj al pornografiei politice pe care duşmanii o dirijează împotriva noastră." Articolul pare că a iscat îndelungate discuţii. Deşi o analogie între Ceauşescu şi Dracula pare tentantă, ea nu are nici o bază. Trebuie să deosebim arta occidentală de politica românească. Trebuie de asemenea menţionat că cei mai buni antropologi americani au făcut numai în mod accidental muncă de teren în Transilvania. Vezi, de pildă, Cole, 1976; Marrant, 1977; Beck, 1979; Kidekel, 1979; Ratner, 1980; Sampson, 1980, 1982; McArthur, 1981; Freedman, 1984; Randall, 1983 şi Verdery, 1983 a. Toţi, în afară de Cole, Sampson şi Verdery, au doar dizertaţii nepublicate. Lista este sugestivă, nu exhaustivă.

10. „Maramureşul istoric" s-a redus ca suprafaţă în urma tratatului din 1920, care a plasat o parte din acest ţinut sub aripa Uniunii Sovietice. Localnicii din partea românească a Maramureşului se referă la satele de pe malul celălalt al rîului ca fiind de „peste Tisa". Rudele au dreptul, cel puţin teoretic, să vină în vizită o dată la doi ani. Într-o călătorie cu trenul de la Sighetu Marmaţiei la Bucureşti, se poate vedea că partea sovietică a Tisei este luminată puternic. Partea românească a graniţei este păzită cu mult mai puţin, în special în comparaţie cu graniţa iugoslavo-ungară, pe unde românii încearcă să treacă ilegal înspre Occident. Pentru cititorul interesat de o scurtă istorie a Maramureşului, îl recomand pe Marrant (1977, 75-109).

11. Într-o cronică pertinentă intitulată „Schimbări în mentalitatea rurală" (revista „Amfiteatru", februarie 1981, 18), A. Mihu observa că „Vrem pămînt", deviza ţăranilor de dinainte

de război, nu mai este de actualitate. De cînd cu colectivizarea, țăranul preferă să fie un „proprietar simbolic și absent", fapt ilustrat și prin această glumă: „Ce este țăranul român? Este cel care stă pe cîmp și dă indicații studenților, soldaților și intelectualilor care lucrează pămîntul".

12. Nu intenționez să ofer o bibliografie relevantă pentru acest domeniu. Pentru studii despre România privind această problemă, vezi, de pildă, Chirot, 1976 a; H. Stahl, 1980; Verdery, 1983 a și Shafir, 1985.
13. Literatura despre țărani este extrem de bogată și depășește cu mult cadrul acestui studiu introductiv. Vezi, de pildă, Wolf, 1966; Berger, 1972; Hobsbawm, 1973, Meillasoux, 1973; Braudel, 1979; Shanin, 1979; Randall, 1983, Verdery, 1983 a și Bell, 1984.
14. În sensul inițial al cuvîntului, țăranii deja nu mai există. Cu toate acestea, forța semantică a acestui concept (ca noțiune de clasă) este încă operativă în Maramureș, așa cum se va vedea în capitolele următoare.
15. Feher (1983, 39) afirmă într-un mod mult mai categoric „supraviețuirea" unor „stereotipuri, prejudecăți și modalități naționale de comportament" învechite în statele socialiste contemporane. „Cu deosebire în provincie, fenomenul modernizării a schimbat numai partea superficială a vieții. Natura relațiilor umane, cu degradarea adusă de dependența personală și inegalitățile brutale, trăsăturile de bază ale stilului de viață și cursul vieții cotidiene au rămas în esență aceleași. Problema nu este lipsa unei forme ideale de viață socialistă... ci factorul neliniștitor al maimuțărelii grotești prin care pătura de mijloc a noului aparat al puterii încearcă să reproducă valorile și formele de comportament ale predecesorilor lor pre-revoluționari – moșierii în principal – și aceea a inversului ei, respectul tradițional automat, care nu pune la îndoială autoritatea... Aceste sisteme sociale s-au dovedit a fi, într-un sens important, adînc conservatoare."
16. Vezi, de asemenea, Nicolae Ceaușescu („România Literară" 27, 1981) „Partidul Comunist Român și statul român acționează în așa fel încît toate mijloacele culturale și educative pe care societatea le are la dispoziție vor fi folosite pentru a făuri un om cu adevărat nou, inspirat de ideile revoluționare ale partidului." Dat fiind că nici un asemenea „om nou" nu a apărut pînă acum, se pare că există o discrepanță între ideologie și aplicarea sa în practică.
    Pentru o discuție mai pe larg asupra semnificației culturii în România socialistă, vezi, în special, Tănase și Gheorghe, 1984. Asupra construcției statului socialist, vezi Ferge, 1979; Konrad și Szelenyi, 1979.
17. Szelenyi (1982, 320) face un portret al „noului om socialist": „Dacă cineva ar analiza cu atenție omul socialist ideal – analiză care nu a fost făcută încă – ar găsi asemănări izbitoare cu valorile și gusturile snoabe ale clasei de mijloc ale oricărei societăți industriale avansate. Omul socialist trebuie să citească cărți, să asculte muzică, să se îmbrace și să se comporte cu copiii lui ca un intelectual pedant de stînga. Dacă un muncitor semi-calificat din Praga nu se ridică la înălțimea acestui ideal, trebuie să-i fie rușine... Nu se poate să fii mîndru că ești muncitor sau țăran: imaginea culturală este omogenă, iar valori conflictuale sau competitive pur și simplu nu există. Există o singură ierarhie de valori". O analiză a „omului nou socialist" oglindit în literatura sovietică poate fi găsită, de exemplu, la Brown, 1984, 101, n. 116. Pentru un studiu psihologic al acestui fenomen, vezi Heiliger, 1980.
18. Maramureșul are o identitate aparte în evoluția istorică a națiunii. Clasa țăranilor constituie un grup generalizat, pe care ideologii „se sprijină". Din nou, ideea de țăran este problematică, din cauză că țăranii sînt asociați cu noțiunea de proprietate, o noțiune încă plină de semnificație din cauza relației dintre prezența teritorială și legitimitatea istorică. Retorica regimului este exemplificată în următoarele șabloane ale știrilor oficiale: „O contribuție remarcabilă la toate victoriile cîștigate de societatea socialistă a fost adusă de țărănime – clasa care timp de secole a apărat vărsîndu-și sîngele, pămîntul strămoșesc, limba și ființa națională și independența patriei. În noile împrejurări istorice, țărănimea acționează cu fermitate, în alianță cu clasa muncitoare, pentru făurirea noii agriculturi socialiste, la indicațiile Partidului... aducînd astfel o valoroasă contribuție la întreaga muncă de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate" (*Romanian News*, 26 februarie 1982, 6).
19. Discrepanța este evidentă și în lucrările altor cercetători care au făcut muncă de teren în România; vezi în special Verdery, 1983 a. Discuțiile pe care le-am avut îmi dădeau impresia că am locuit în țări diferite. Obiceiurile de nuntă și de înmormîntare se întîlnesc pretutindeni în România, dar prezența poeziei orale și a ceremoniilor rituale a încetat sau s-a diminuat considerabil.

20. Literatura despre ritual şi simbolism este enormă. Vezi, în special, Van Gennep, 1960; Durkheim, 1965; Peacock, 1968; V. Turner, 1969, Geertz, 1973, 1983; Ortner, 1973, 1978; Munn, 1974; T. Turner, 1977; Todorov, 1982; Valeri, 1985. Lucrările de specialitate conţin numeroase studii despre anumite ritualuri (descîntece de vindecare, rituri funerare, obiceiuri de carnaval etc.). Această lucrare însă nu-şi propune să ofere o bibliografie completă.
21. Lane (1981, 24-34) discută importanţa unei abordări standardizate a utilizării ritualului ca factor de control în societatea sovietică. Analiza lui clarifică sensul „omului nou socialist", explicînd raţiunile ascunse ale manipulării planificate a culturii. Van Gennep a fost primul care a subliniat semnificaţia epocilor de tranziţie şi a „administrării" lor. Concluziile lui au contribuit la progresul studiilor despre ritual. (Vezi Van Gennep, 1960; V. Turner, 1969 şi, în special, T. Turner, 1977.)
22. Riturile reprezintă sisteme ideologice. Nu este o noutate faptul că puterea politică se foloseşte de ritualuri şi simboluri. Relaţia dintre ideologie şi practică a provocat ample dezbateri printre teoreticienii marxişti. Desigur, avînd în vedere ramificaţiile empirice ale acestei relaţii, majoritatea românilor de astăzi ar face haz de argumentele intelectuale utilizate în dezbateri, relaţia dintre cele două fiind percepută în totalitate ca o mistificare. Discrepanţa dintre relaţiile idealizate de şabloanele retoricii politice şi realitate este prea mare.
23. În România există o bibliografie vastă privind practicile magice. Nu o voi prezenta aici, dar referinţele importante vor fi notate în carte şi pot fi de asemenea găsite în studiul meu despre *Căluş* (1981).
24. Despre emoţie şi ritual, vezi, de exemplu, Durkheim, 1965 (4-11, în special), Munn, 1974 şi T. Turner, 1977.
25. După cum reiese din capitolul despre rituri funerare, familiile nu ar trebui să jelească excesiv moartea unui copil; cu voia lui Dumnezeu, vor mai fi şi alţii. O inscripţie pe crucea de lemn a unui copil din neobişnuitul Cimitir Vesel din Săpînţa, Maramureş, afirmă:

Tată mamă mă jălesc
Şi la mine se gîndesc.
În lume cînd m-am născut
Mare voie aţi avut.
Dar voia vi s-a schimbat
Dacă eu am reposat.
Voi părinţi nu mă jăliţi
Altu copil pregătiţi.

Copilul îşi dojeneşte părinţii, îndemnîndu-i să-şi trăiască viaţa mai departe. Despre Cimitirul Vesel, vezi Eugen Simion, 1972.
26. Avortul (cu excepţia unor circumstanţe extreme), ca şi orice alte mijloace anti-conceptionale, este ilegal în România. Apartenenţa la o generaţie, la fel şi rezidenţa rurală sau urbană sînt semnificative în determinarea atitudinii cu privire la avort şi la mijloacele de prevenire a sarcinii. Interdicţia strictă a dus, ca de obicei, la apariţia avorturilor ilegale, la respectarea „ciclului" şi la abstinenţă ca principale forme de prevenire a sarcinii.
27. Herder a fost primul care, în secolul XVIII, a dezvoltat ideea de poezie ca fiind sufletul unui popor. Recent, Czesław Miłosz spunea: „În perioade de cataclism şi tulburări politice, poezia devine cea mai clară expresie a nădejdii, idealurilor şi identităţii unui popor. În asemenea clipe, poezia este cea mai puternică voce a libertăţii... şi pentru aceasta există nişte motivaţii de bun simţ. În Europa ocupată de nazişti, poezia era instrumentul cel mai la îndemînă de rezistenţă morală, din cauză că puteai copia o poezie şi o puteai apoi trece din mînă în mînă. Proza era prea lungă şi prea greoaie pentru acest scop. Există deci diverse motive, istorice şi practice" (1986, 34). Vezi Lampland, 1981 pentru un rezumat al poeziei ungare din anul 1956. Sînt importante de notat contribuţiile umaniste ale literaturii dizidente şi protestatare, prin care „ideile a jumătate din cultura europeană şi-au găsit exprimarea", şi în mod special „eşecul regimurilor de a înfăptui potenţialul uman al socialismului" (Hoffman şi Kitromildes, 1981, 172).
28. În lucrarea sa despre romanul sovietic, Clark se referă la folosirea explicit didactică a poeziei de către partidul comunist în scopul „popularizării ideologiei, prezentării ei în faţa maselor într-o formă atractivă şi în acelaşi timp accesibilă" (1981, 44).

Pentru un studiu comparativ al folosirii cîntecelor în scopuri politice, vezi Lidtke, 1982, despre Germania nazistă. Această lucrare, ca şi cea din 1985, conţine informaţii valoroase.

29. De fiecare dată cînd primesc scrisori de la prietenii din sat, ele conţin poeme sau sînt scrise într-o formă poetică.

30. Karnoouh (1983 a, 39-45) critică folosirea termenului de „poezie populară" pentru acest tip de poezie. După el, termenul de *poezie populară* duce la o juxtapunere intelectuală cu o categorie din poezia cultă (făcînd astfel posibilă o comparaţie între cele două prin aceşti termeni) dar, mai ales, scoate această producţie poetică plină de vitalitate din contextul său fundamental. Karnoouh îşi argumentează bine punctul de vedere; de aceea, în această lucrare, am optat pentru folosirea termenilor de *poezie* şi *distih*.
În România există o literatură vastă despre „poezia populară", ce constă mai ales din colecţii poetice regionale sau pe sate. În aceste antologii, Maramureşul este bine reprezentat. Vezi, de exemplu, Ţiplea, 1906; Bud, 1908; Papahagi, 1925; Ştefănescu, 1968; D. Pop, 1971; Bartok, (1923) 1975; Doniga, 1980; Şter, 1980. Pentru a pune într-o perspectivă justă aceste lucrări scoase din context, îl recomand cu căldură pe Karnoouh (1983 a).

31. Vezi Mukařovský, 1979, Needham, 1972 şi Burke, 1966.

32. Discursul ritual, atît cel al bărbaţilor, cît şi al femeilor este analizat în monografia lui Karnoouh (1983a). Studiul său profund şi provocator este rezultatul mai multor ani de muncă de teren într-o altă zonă a Maramureşului istoric şi, prin aceasta, este extrem de relevant pentru munca mea. Prezintă, de asemenea, interes pentru oricine vrea să studieze discursul ritual.

33. Este convenabil să atribuim grija de a nu vorbi prezenţei unui străin, însă nu mi se pare plauzibilă presupunerea că în peste şaizeci de ore de versuri înregistrate acolo, prezenţa mea i-ar fi făcut să se ferească, mai ales luînd în consideraţie cantităţile de alcool consumate de sărbători, băutura făcîndu-i pe oameni să se exprime mult mai în largul lor. Totuşi, funcţia politică a acestei cenzuri mi-a fost dovedită de autorităţi, cînd mi-au cerut casetele pe care le înregistrasem pentru a mi le verifica, înainte de a părăsi ţara. Le era teamă ca nu cumva să fi înregistrat lucruri inadmisibile, însă suspiciunile lor au fost nefondate.

34. Ideea, urmărindu-i pe Lakoff şi Johnson (1980), este că metafora şi metonimia nu sînt doar mijloace lingvistice. Ele „fac parte din modul în care gîndim şi acţionăm în viaţa de zi cu zi" (37). Lucrările despre metaforă şi metonimie sînt interdisciplinare şi vor fi citate de-a lungul capitolelor despre nuntă şi înmormîntare. Într-un fel, analiza ritualului românesc este analiza metaforelor prin care trăieşte un popor. Despre metaforă şi ritual, vezi în special Fernandez, 1974 şi Tambiah, 1979.

35. Această diferenţă în folosirea locală a celor două cuvinte este rezultatul polemicilor din şedinţele de partid. Însă acesta este un subiect pentru o altă discuţie. Despre cultură şi civilizaţie, vezi în special Elias, 1978.

36. Volumul de faţă nu-şi propune o analiză formală a poeziei în raport cu analiza contextuală. Această omisiune va fi frustrantă pentru unii, dar, pe de altă parte, includerea unei asemenea analize i-ar plictisi pe alţii. Pentru un studiu asupra raportului dintre semantică şi semnificaţie, vezi în special Friedrich, 1979 b. Dintre cercetătorii români recenţi, vezi Coteanu şi Wald, 1981.

37. Această cercetare a fost efectuată după terminarea tezei mele de doctorat, pentru care munca de teren a fost desfăşurată tot în România (vezi Kligman, 1981). Ambele lucrări au fost sponsorizate de Comisia de Cercetări Internaţionale şi Schimburi culturale (IREX). Fără îndoială că familiarizarea şi experienţa le permit cercetătorilor să se descurce mai bine, cu toată frustrarea produsă de constrîngerile birocratice. Ulterior cercetării mele, climatul politico-intelectual a devenit cel puţin descurajant, aşa încît cercetările „nou-veniţilor" aproape că au încetat.

38. Cei mai mulţi cercetători vin în România sub egida IREX-ului sau a Departamentului Educaţiei cu o bursă Fulbright. Pentru o altă discuţie în legătură cu problemele ridicate de munca de teren în România, vezi Verdery, 1983 a.

39. Complexitatea acestui duel simbolic este bine exemplificată în cazul României. America, în special sub administraţia lui Reagan, a avut interesul să demonstreze eşecul comunismului şi încălcarea drepturilor omului. Însă aceeaşi administraţie, pînă de curînd, a continuat să acorde României dreptul naţiunii celei mai favorizate. România are o politică externă relativ independentă. Are relaţii cu Israelul şi

continuă să-şi manifeste dezaprobarea la adresa Uniunii Sovietice. Dar a recompensa România cu o poziţie privilegiată printre celelalte ţări din blocul est-european, prin statutul de ţară favorizată, înseamnă să aplauzi ideologia şi să nu iei în considerare realitatea. România are unul dintre cele mai represive regimuri din blocul comunist; politica internă violează drepturile şi demnitatea umană a tuturor cetăţenilor statului, nu numai pe cele ale evreilor, ungurilor şi celorlalte minorităţi. Aplauzele cu care a fost răsplătit Ceauşescu (pentru cine ştie ce motive) reflectă superficialitatea politicii externe americane. (Dacă situaţia din România este preţul „independenţei" relative faţă de sovietici – ceea ce pare un punct de vedere destul de superficial –, cu siguranţă nu este o situaţie la care să aspire celelalte ţări europene comuniste.)

40. Oficialităţile au recunoscut că, deşi colectivizarea forţată, a fost regretabilă, nimeni nu a putut să i se împotrivească. Înainte de sosirea mea, oamenii au fost avertizaţi să nu răspundă nici unor întrebări legate de politică, istorie, cooperativizare şi aşa mai departe.

41. Această obligaţie se referă în primul rînd la străinii veniţi din Occident şi din ţările lumii a treia, primii fiind mai „periculoşi", în chip de elemente contaminante. Recenta dezbatere asupra continuării statutului de naţiune favorizată pentru România a fost cauza campaniei anti-americane din 1985. Colegi şi prieteni de aproape zece ani erau în mod vizibil înspăimîntaţi să mă întîlnească. Paranoia generată de frica de represiuni este mai puţin simţită la ţară, unde este mult mai uşor să ţii sub observaţie mişcările oricărui nou-venit.

42. Nu am putut depăşi această dificultate în timpul primei mele şederi în România, în 1975-76. Desigur, restricţia a avut serioase consecinţe asupra lucrării de doctorat (dar mai bine decît să fi avut consecinţe asupra românilor ospitalieri). N-am întîmpinat nici o greutate în a-mi găsi o locuinţă în timpul cercetărilor post-doctorale. Cercetătorii al căror obiectiv se află într-o zonă rurală pot fi încurajaţi să locuiască în oraşul cel mai apropiat de locul cercetării. Dar acest lucru nu este practic nici din punct de vedere al metodologiei, nici al comodităţii. Greutăţile legate de transport, ca raţionalizarea benzinei şi numărul redus de autobuze, cu un program nesigur, îngreunează deplasarea dintr-o locuinţă urbană la sat. Oferta unui asemenea aranjament poate fi o altă tactică de a descuraja cercetarea fără a încălca acordul oficial iniţial.

43. Vezi Verdery, 1983 a, Kideckel şi Sampson, 1984, pentru alte discuţii asupra muncii de teren în România. Din cauza unei neglijenţe birocratice, mi-a fost imposibil să folosesc Biblioteca Academiei din Bucureşti în vara anilor 1983 şi 1985. Pînă cînd s-a rezolvat problema, eu plecasem deja în nord, spre satul meu. De obicei, este destul de simplu de obţinut o autorizaţie de a lucra într-o bibliotecă publică. Din nefericire, încercarea mea de a evita repetarea acestei dificultăţi în 1985 nu a avut nici un succes.

44. Detaliile acestui scenariu explică problema confluenţei relaţiilor centru-periferie şi a interpretării autorităţii, a dificultăţii luptei de clasă şi a prezenţei unui străin neinvitat, sancţionată de către stat. Grija şi respectul pentru cei care mi-au îngăduit să fac parte din viaţa lor nu-mi permit să fiu mai explicită. Munca mea în acea perioadă era numai o mică parte dintr-o serie de nemulţumiri ale oamenilor locului faţă de primarul din sat, care a şi fost înlocuit. (O scrisoare trimisă de săteni redacţiei revistei „Munca de partid" în 1983 a făcut cazul primarului public.)
Ca să găsesc informaţiile necesare, ar fi trebuit să primesc aprobare să analizez date statistice anterioare anului 1962, anul care a marcat sfîrşitul procesului de cooperativizare. Aceste date mi-ar fi oferit informaţii despre proprietăţi şi relaţiile dintre rude, precum şi despre transformarea lor. Mi-a fost imposibil să trasez firul acestei istorii întrebîndu-i pe săteni, pentru că aceştia erau înspăimîntaţi. Cînd, însă, printr-o neglijenţă birocratică, am obţinut permisiunea de a consulta aceste registre, o altă autoritate locală, încercînd să evite un scandal cu autorităţi mai înalte, a aranjat ca anumite cifre statistice (cu privire la alcătuirea familiei, educaţie, ocupaţii) să fie copiate repede de mînă de o echipă aleasă anume şi să-mi fie înmînate înainte de plecare. Nu m-a surprins de loc să văd că unele informaţii (cum ar fi foştii proprietari de pămînturi) fuseseră omise.

45. „Umbra lungă" era un eufemism delicat ce făcea aluzie atît la membrii *Securităţii* (poliţia secretă, care se făcea simţită mai ales în Sighetu Marmaţiei, cel mai apropiat oraş), cît şi la informatorii locali. Deseori am auzit spunîndu-se că nu mai poţi să te încrezi nici în propria-ţi mamă.

46. Consiliul Culturii acordă folclorului şi tradiţiei acelaşi loc pe care l-au avut pînă nu de mult şi în istoria şi antropologia americană, ignorînd astfel natura dinamică a folclorului şi importanţa sa în studiul culturii. Pentru studii care oferă o „perspectivă justă", vezi, de pildă, Weber, 1975; Glassie, 1975, 1982; Thompson, 1979; Kligman, 1981; Hobsbawm şi Ranger, 1983.
47. Nu intenţionam să studiez ritualul ca atare; acesta a fost punctul de interes al primului meu studiu şi speram să cercetez vrăjitoria pentru lucrarea post-doctorală. Din nefericire, vrăjitoarea cu care intrasem în legătură a murit la puţin timp după ce am ajuns în Maramureş şi mi-a fost cu neputinţă să duc mai departe proiectul. Iar semnificaţia ritualului în satul în care am fost trimisă era prea evidentă ca să o pot evita.
48. Prima lună de muncă pe teren a fost petrecută într-un alt sat din Maramureş, ce-mi fusese recomandat de autorităţile de la Bucureşti. S-a dovedit a fi o alegere cum nu se poate mai proastă. Satul este izolat şi are o populaţie mai mică de o mie de locuitori; deci este mai uşor de „ţinut sub control". Pe deasupra, satul este oarecum neobişnuit datorită faptului că majoritatea locuitorilor aparţin unei secte religioase, ceea ce însemna pentru mine, printre altele, că activitatea rituală era diminuată, populaţia redusă devenind astfel un dezavantaj. Mai mult, în România, sectele religoase sînt descurajate sau ilegale. Pe de altă parte, ele sînt sprijinite substanţial de diverse grupări americane, ceea ce nu părea o situaţie favorabilă pentru mine. În plus, mă deranjau remarcile anti-semite care se strecurau acolo foarte des în conversaţie. După ce m-am consultat cu intelectualii satului, am cerut să fiu transferată în alt sat. Autorităţile locale au decis că ei trebuie să aleagă satul unde să fiu mutată, din moment ce ei, şi nu etnografii de la Bucureşti, cunosc cel mai bine regiunea.
49. De obicei, acasă nu erau decît femeile: eu, mama-soacră şi gazda mea. Soţul şi copiii gazdei locuiau în Sighet, oraşul din apropiere, unde lucrau sau mergeau la şcoală. Soţul făcea naveta o dată pe săptămînă; copiii veneau cînd puteau. Toată familia, incluzînd rudele, se aduna numai de sărbători.
50. Sosirea mea în primul sat ilustrează această idee. Pentru că era miezul iernii şi totul era acoperit cu un strat de zăpadă, a trebuit, împreună cu un etnograf local, s-o luăm pe jos. În timp ce ne apropiam de cel din urmă deal, copiii aflaţi la pîndă la marginea satului ne-au zărit şi au strigat cuprinşi de entuziasm: „Vine americanca!". Reacţia mea a fost de stînjeneală şi amuzament, în acelaşi timp. În momentul intrării în sat, localnicii s-au înşiruit de-a lungul uliţei, uitîndu-se ţintă la mine. Colegul m-a prezentat reprezentanţilor satului; am mers mai departe, fără să mă uit nici în stînga, nici în dreapta, cu ochii plecaţi în pămînt.
Relaţia dintre cercetător şi cel cercetat, precum şi natura scrierilor etnografice a devenit un subiect de interes intens pentru antropologi.
51. Dacă vremea nu-mi permitea să plec de una singură într-o excursie în împrejurimi, puteam să meditez netulburată şi absolut singură în clopotniţa bisericii. Nimeni nu mi-a descoperit refugiul. Cea mai mare problemă pe care am avut-o era faptul că odaia în care dormeam nu era potrivită pentru cineva cu un somn atît de uşor. Deseori lucram pînă noaptea tîrziu, pentru că acestea erau singurele momente liniştite; tot satul dormea. Dar membrii familiei îşi începeau ziua la orele 4-5 dimineaţa. În mod inevitabil, venea o femeie să ceară cîte ceva, să aducă lapte sau să înceapă bîrfa zilnică – toate astea înainte de 7 dimineaţa. (Bîrfa era deseori despre mine: Ce mîncă? Da pălincă be?) Sătenii sînt obişnuţi să vorbească cu glas tare şi deci nu prea aveam parte de somn. Am căzut pînă la urmă la învoială ca pînă la ora 7 orice discuţie să aibă loc în curte şi cîteodată îmi respectau dorinţa.
52. Această situaţie ar fi devenit şi mai complicată dacă şi-ar fi dat seama că mă trag dintr-o familie de evrei. Dar ei nu şi-au dat seama, conştient nu le-o spusesem, după ce am întors problema pe toate părţile şi m-am sfătuit cu mai multă lume. O să revin la subiectul acesta, în amănunt, în primul şi în ultimul capitol.
53. Devenind fluentă în graiul lor, am început să am aceleaşi dificultăţi în modul de-a mă adresa gazdelor. Am trăit împreună în aceeaşi casă; am stat de vorbă în modul cel mai intim despre toate ale vieţii. Mediul cultural în care am crescut îmi spunea că este normal să mă adresez gazdelor în termeni familiari. Însă, în acel context, aceşti termeni sunau discordant. Dacă eu trebuia să fiu „domnişoară", atunci m-am simţit mai în largul meu folosind termenul mai puţin protocolar de *dumăta* cu adulţii, sau obişnuitul „unchiule" sau „mătuşă".

Capitolul I

1. Doresc să-i mulţumesc preotului pensionar Ion Marcu pentru permisiunea de a copia notele lui P. Bilţiu-Dăncuş, un fost profesor din Ieud, ce şi-a dedicat viaţa alcătuirii unei colecţii folclorice a acestei comune. El este cel ce a cules legenda, trimiţîndu-i-o lui Densuşianu în 1893, ca răspuns la un chestionar în scopul unei cercetări. Pentru o recentă versiune poetică a legendei, vezi Anexa A.
2. De dragul clarităţii, mi-am luat libertatea de a mă referi la Ieud ca la un sat; în termeni oficiali, însă, Ieudul este o *comună*. O comună este o unitate administrativ-economică alcătuită din unul sau mai multe sate. Pentru că Ieudul este mare şi are patru diviziuni (Grbovo, Monastire, Gura Ieudului şi Plopşor), este numit în mod oficial comună. Cei mai mulţi dintre locuitorii Ieudului, însă, vorbesc încă despre „satul nostru".
3. Regii Ungariei Carol Robert şi Ludovic I au acordat titluri unor nemeşi drept recunoştinţă pentru serviciile aduse. Documentele garantau drepturi şi privilegii acelor familii. Pentru o discuţie mai amplă vezi, în special, Mihaly, 1934; Popa, 1970.
4. Biserica ortodoxă în România datează se pare din Evul Mediu. În 1700 însă, Imperiul Austro-Ungar a introdus Biserica greco-catolică sau uniată în Transilvania. Religia, în general, în România este discutată în lucrările lui Puşcariu, 1900; Ionescu, 1905; Iorga, 1908; Stăniloae, 1939; Hitchins, 1983. Despre Maramureş, vezi, de exemplu, I. Bîrlea, 1909; Reli, 1938. Vezi, de asemenea, Sanders, 1982. Unii ieudeni afirmă că revendicarea ortodoxiei în această zonă este un rezultat al propagandei regimului actual. Memoria istorică pare să înlocuiască dovezile istorice. Schimbarea oficială de la greco-catolicism la ortodoxie a adus dezbinare în Ieud şi pretutindeni. Preoţii care nu au fost de acord să treacă de la una la alta şi s-au împotrivit au fost arestaţi. Astăzi, ieudenii vor răspunde imediat că sînt ortodocşi; însă răspunsul este mai mult de formă decît din inimă, şi este important de observat diferenţa public-privat, străini-localnici, oficial-personal. Aceasta poate să fie văzută ca o dualitate religioasă, după cum o numeşte Herzfeld în mod sugestiv (1982, 205-13).
5. Sărăcirea Ieudului se reflectă într-o strigătură culeasă într-un sat din vecini:

   Vai săracu Ieudu
   Cum o fo şi cum-i amu.

6. Documentele bisericii din 1977 arată 5.693 de suflete, adică 2.384 de bărbaţi, 2.307 de femei şi 1.002 copii. Nu mi-e limpede la ce vîrstă copiii nu mai sînt consideraţi copii în arhivele bisericii (vîrsta de şapte ani este cea la care copilul este socotit capabil să comită un păcat). Cifra aceasta este numărul „sufletelor" din biserică, ce poate include persoane din afara Ieudului şi exclude persoane care sînt în Ieud, dar nu aparţin de biserică. De pildă, profesorii ce predau în Ieud şi trăiesc acolo, dar merg acasă de sărbători, nu sînt cuprinşi în acest total. Din nefericire, nu am avut acces la celelalte arhive locale. Populaţia Ieudului, după recensămîntul din anul 1979, era în jur de cinci-şase mii. În 1985, părerea autorităţilor locale era că populaţia este de aproximativ 4.800, luînd în considerare faptul că 150 de familii s-au mutat definitiv din Ieud. În orice caz, Ieudul este un sat mare.
7. Această clasificare este necesară dintr-un punct de vedere practic. Fiecare casă se cere binecuvîntată de preot de Bobotează, pe 6 ianuarie, în ziua în care se presupune că s-a botezat Iisus. După slujbă, icoana lui Hristos este dusă la rîu şi botezată în chip simbolic. Cu această ocazie, fiecare familie în parte îşi dă obolul anual bisericii. Din cauză că Ieudul este aşa de mare, preotului îi este cu neputinţă să acopere tot satul. Dacă nu poate să aducă un alt preot dintr-un sat mai mic ca să-l ajute, atunci diaconul şi paracliserul trebuie să aibă grijă de jumătate de sat. Din cauza dimensiunilor Ieudului, colecta ia mult timp şi trebuie să fie începută înainte de 6 ianuarie. (Nu toate satele sînt atît de omogene din punct de vedere religios. Oamenii care nu ţin de biserică – baptiştii, adventiştii etc. – nu-l primesc pe preot în casele lor şi nu plătesc nici o contribuţie anuală.) De curînd, o dispută legată de chemarea diaconului pentru slujba lui a dezbinat satul şi a adus pizmă şi prăpăd în toiul acestor activităţi anuale. În culmea acestei tensiuni, ieudenii care nu erau de

acord cu preotul nu l-au primit în casă. Această chestiune va fi discutată pe scurt în capitolul de încheiere. În perioada îndelungată în care m-am aflat acolo, reprezentant oficial al comunităţii a devenit un preot mai tînăr.

8. Această legătură dintre pămînt şi comunitate este extrem de importantă pentru înţelegerea conceptului de colective agricole. Cele două forme de proprietate colectivă sînt *gospodăria agricolă de stat* (ferma de stat) şi *gospodăria agricolă colectivă* (ferma colectivă). Vezi Cernea, 1974 b; Kideckel, 1979.
9. Karnoouh, în discursul lui despre *statut* (1980, 84-45), sinonim cu gospodărie în Ieud (pe vremuri *stătămînt*), menţionează faptul că, pînă la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, statutul de nemeş era inviolabil. Constituia, în mod virtual, un mini-stat. Nici măcar autorităţile austro-ungare nu puteau să se atingă de cineva care era sub protecţia nemeşului (pe pămîntul lui).
10. Portiţa îţi permite să treci de la o casă la alta fără să trebuiască să faci întotdeauna un ocol mare. Eşti socotit „de-al casei" cînd ştii satul îndeajuns ca să foloseşti scurtăturile.
11. Porumbul este folosit la prepararea *mămăligii*, un terci de mălai asemănător cu polenta italienească. În Maramureş, mămăliga este numită *tocană* sau *coleşă*. Înainte de-a lua obiceiul să facă pîine din făină albă, ţăranii făceau o pîine de porumb, *pită de mălai*. Dintre cereale, *săcara* şi *ovăsul* sînt cele mai prezente în ritualurile practice, ca simboluri ale fertilităţii, fecundităţii şi ale interacţiunii sociale. *Grîu ales* simbolizează o poziţie socială privilegiată.
12. Strigătura care urmează ilustrează legatura intimă dintre om şi casa lui:

    De m-ar ştii fereastă spune
    Cu multe m-ar da la lume.
    Şî fereastă i zinovată
    Nu mă spune niciodată.

    Se înţelege că fereastra e martoră a faptelor de-acasă, unele nelalocul lor, dar nu-l dă de gol.
13. *Rădăcini* este cuvîntul potrivit. O ramură a familiei se numeşte *ziţă* în graiul maramureşean. Ziţă mai înseamnă şi un soi de plantă cu rădăcini puternice. Vezi şi Karnoouh (1980, 84). Dacă ceva sau cineva e *de ziţă* asta înseamnă că e de calitate superioară.
14. Sublinierea lui Jowitt (1978, 6-21) privind distincţia pe care o face Weber între termenii de condiţie socială şi clasă socială este oportună. El accentuează faptul că „într-o ţară rurală, categoriile principale se clasifică în funcţie de condiţia socială, nu de caracterul de clasă". „Societăţile împărţite pe clase sînt caracterizate de ponderea crescîndă a individului şi a nucleului familial ca unitate fundamentală a dinamicii sociale în opoziţie cu un grup organizat (cum ar fi asocierile pe rudenii şi vecinătăţi)."
15. În mod similar, căsătoria cu un reprezentant al partidului de rang înalt, dar de neam prost rămîne mai puţin dezirabilă decît căsătoria cu un muncitor dintr-o familie bună.
16. Deşi căsătoriile cu cineva de familie mai bună sau mai proastă se mai întîmplă, nimeni n-a auzit de vreo căsătorie interrasială între românii din Ieud şi ţiganii stabiliţi în sat, care ar fi considerată scandaloasă. (Nu mai există nici un evreu, şi nici unguri nu sînt; nu e decît un rutean, care s-a însurat în sat.)
17. Ca o completare a minunatei cărţi a lui Hammel despre năşie în Iugoslavia (1968), vezi, de exemplu, Mintz şi Wolf, 1950 şi Flandrin, 1976 asupra întregii Europe. Pentru analiza altor tipuri de relaţii protector-protejat vezi Gellner şi Waterbury, 1977.
18. Pretenţiile de zestre s-au schimbat, ca răspuns la schimbările socio-economice. Mai înainte, mireasa trebuia să aducă o cergă-două de lînă împletită, patru cearceafuri, trei-patru perne cu feţe de perne (ţesute sau brodate) şi trei sau patru covoare (lucrate de ea la război). Trebuia să aducă zece-douăsprezece icoane felurite, precum şi blide pictate de pus pe pereţi. Pentru fiecare trebuia să facă un ştergar brodat de drapat în jurul lor. Pentru bucătărie, trebuia să aducă oale, farfurii, străchini, feţe de masă şi găleţi pentru apă. Mai era nevoie şi de copăi – una pentru spălat rufe şi una pentru copii – şi de o troacă de lemn ca să mănînce porcii din ea. Fetele de gazde mai aduceau şi un bou sau doi, cîţiva porci, douăzeci de oi sau mai multe chiar, o vacă, cufere şi o căruţă. De dorit era şi ceva pămînt de cultivat ovăz, grîu, cartofi, porumb şi secară. În ziua de azi, pămîntul nu mai e obligatoriu, pentru că mulţi oameni nu-l mai au deloc. Dacă e cu putinţă, i se dă fetei o vacă, trei-patru

oi, un porc, grîne şi ceva făină. Obiectele casnice sînt încă necesare şi, de asemenea, banii. La oraş, necesităţile casnice includ acum şi mobila: o masă cu patru scaune, o canapea, un pat, un bufet cu uşi de sticlă, o masă de bucătarie, un aragaz, un frigider.

În mod tradiţional, dacă ginerele era cel care venea în familia fetei, trebuia să aducă unul sau doi cai, o căruţă şi propriul lui set de cearceafuri şi o velinţă (în eventualitatea că cei doi se ceartă); dacă nu are surori, i se dădea să ia şi un covor, o pilotă, icoane şi aşa mai departe.

19. Înţelesul cuvîntului *gospodărie* variază în cuprinsul Maramureşului. În analiza făcută de Karnoouh asupra statutului (1980), acesta ar fi un echivalent al stătămîntului în Ieud, sau, în termeni mai familiari, al gospodăriei (vezi şi nota 9, de mai sus). Recensămîntul nu aplică distincţii spaţiale sau după folosirea pămîntului gospodăriei; la recensămînt, fiecare cap de familie e socotit capul unei gospodării, indiferent de situaţia reală a relaţiilor de viaţă şi producţie. Părerea sătenilor diferă. În Ieud se spune despre unul dintre fii şi familia lui că *stau dilitin* (trăiesc separat), dacă trăiesc într-o altă casă, pe proprietatea familiei sau în altă parte. Dilitin şi gospodăria coincid numai dacă toate sînt separate: locuinţa, pămîntul şi chivernisirea muncii.

20. Dintre aceste 71, 67 se aplică românilor; 4 sînt nume de familie ţigăneşti. (Numele evreieşti nu mai sînt concludente.) Cele 71 de patronime sînt „tradiţionale", excluzîndu-l pe preot, care nu e din Ieud, şi pe cei ce stau aici doar temporar. Am ajuns la 71 comparînd numele pe care şi le-au amintit oamenii cu cele din lista membrilor cooperativei agricole (care era însă incompletă).

21. Articolul lui Silverstein (1981 b) despre tipurile de nume prezintă o analiză foarte sugestivă a numelor proprii, ca şi a entităţilor pragmatice şi metapragmatice. Conţinutul metapragmatic al numelor sau poreclelor folosite în Maramureş îi ajută să plaseze sinele în raport corect cu linia de descendenţă, prestigiul şi interacţiunea familială, precum şi cu ceilalţi membrii ai comunităţii. Legătura dintre nume şi identitate este de asemenea folosită ca un „truc" pentru a alunga boala sau în vrăji. În descîntece, numele omului este schimbat, astfel încît agentul suferinţei să nu-l mai poată recunoaşte. La acesta se referă ca la „moartea sortită" cuiva. Vezi Golopenţia-Eretescu (1972, 154-55).

Într-o conversaţie despre obiceiurile privind naşterea unui copil pe care am avut-o cu o bătrînă din sat, ea mi-a explicat relaţia dintre numele femeilor şi autoritatea patriliniară şi de stat. Cînd era tînără, era cunoscută ca X, nevasta lui Y. Apoi, într-o bună zi, i s-a dat numele oficial în scris, şi a avut probleme pînă ce s-a obişnuit cu el. Vorbind despre obligaţia nouă de a naşte copii cu asistenţă medicală în locuri special amenajate, iar nu acasă sau pe cîmp, ea a remarcat: „Dar e mai bine de muierile aistea arestate, le e mai uşor". Pentru acea bunică bătrînă, statul, folosind numele oficiale ca sa poată ţine evidenţa naşterilor şi a altor lucruri cîndva strict personale, şi-a „arestat" cetăţenii.

22. Vezi Musset (1981, 168-69) pentru o mai amănunţită analiză a sistemelor de nume, în special în forma de genitiv şi posesiv. Deşi trebuie observat faptul că ele diferă foarte mult după regiuni. Chiar dacă Musset spune că forma la genitiv a numelui mamei nu este niciodată folosită în Moiseni, am găsit-o în Ieud. Vezi, de asemenea, Golopenţia-Eretescu, 1972.

23. Aşa-numitul „sindrom al soacrei" este specific Europei de sud-est. Vezi, de pildă, Sanders, 1949; Halpern, 1956; Friedl, 1962; Erlich, 1966; Hammel, 1968; Simić, 1969. Lamphere subliniază că sindromul este exacerbat atunci cînd „universul domestic şi ambianţa politică sînt complet diferenţiate şi cînd autoritatea este ierarhică şi aparţine bărbaţilor familiei" (1974, 104), aşa cum este cazul în familiile ţărăneşti patriarhale.

24. Cînd cuplul se mută imediat la oraş, nora evită conflictul cu soacra.

25. Toate miresele sînt nurori; mirii, gineri. Ambii termeni sînt determinaţi de condiţiile existenţiale. În cazul acesta, servesc nu numai la clasificarea relaţiilor, dar condensează mai multe înţelesuri în privinţa sinelui, a spaţiului, a căminului şi a autorităţii.

26. Din cauză că moştenesc un lot de pămînt, toate femeile sînt, pînă la un anumit punct, dezirabile. Chiar şi cea mai slabă de minte, cea mai nepotrivită, cea mai urîtă se mărită:

Sărăcile moine lungi
Cum mărită mute-n dungi.

Sărăcile moine late
Cum mărită mute-umflate.

Aceste versuri fac haz de relaţia dintre pămîntul bun de cultivat şi fetele nubile, apte de a concepe. Pămîntul poate fi împărţit în loturi mai mari ca de obicei (de aici, „sărăcile moine lungi şi late"), ca să mărite o fată care, altfel, nu atrage deloc peţitori.

27. O femeie de douăzeci şi ceva de ani, încă nemăritată, a fost îngrozită cînd m-au chemat să văd moşul din copac pus la fereastra ei. L-a băgat în casă şi n-a lăsat pe nimeni să se uite la el. Acoperirea de ridicol în public, tipică acestor rituri, este similară franţuzeştilor *charivari*.

28. Costul unei nunţi mari era după cum urmează (în 1979):

Lăutari	4.000 de lei
Băutură: ţuică, bere etc.	5.000 de lei
Pentru preparatul mîncării (făină, ulei etc.)	2.000 de lei
Porci	3.000 de lei
Pui	0 (dăruiţi)
Total	14.000 (aproximativ 1.780 $)

Familia mirelui a avut nevoie de 200 kg de făină albă, 20 kg de zahăr, 20 kg de ulei, 10 kg de unt, 150 kg de carne de porc, 50 kg de varză acră, 20 de pachete de piper, 20 kg de orez, 2 kg de sare, 20 kg de amestec pentru umplut sarmalele şi 20 de pui.

29. Vezi, de asemenea, Barth (1979, 89) pentru o analiză a *Nachbarschaften* în comunităţile de saşi. Musset (1981, 23) notează că în viaţa urbană există relaţii mai strînse între vecini decît între membrii aceleiaşi familii care trăiesc însă la depărtare unii de alţii. El observă că relaţiile de rudenie şi cele de vecinătate se confundă deseori, deoarece fraţii, în interesul proprietăţii, pot fi vecini.

30. Am inclus o analiză asupra grupurilor de bărbaţi tineri care colindă împreună. De sărbătoarea Crăciunului, feciorii vizitează mai ales casele cu fete de măritat. Ca şi hora şi şezătoarea, aceasta este o ocazie importantă în care băieţii pot a face curte fetelor. Pentru mai multe detalii, vezi Bîrlea, 1969 şi Brătulescu, 1981. Pentru o analiză mai cuprinzătoare a horei de duminică şi a şezătorii în regiunea învecinată, în Oaş, vezi Musset (1981, 39-34) şi Freeman, 1983. De asemenea, Bot, 1969.

31. Aceasta este o recapitulare a schemei generale a diviziunii rituale a muncii: bărbaţii – obiceiuri publice, calendaristice; femeile – ciclul vieţii private (Vezi Kligman, 1981, 136).

32. Farmecele de dragoste sînt făcute şi de Anul Nou. În noaptea de Ajun, fetele mai ales fac felurite farmece care să le arate dacă se vor mărita şi cu cine. Cea mai renumită vrajă de dragoste implică planta denumită *mătrăgună*, o variantă a beladonei. Fetele se duc în pădure şi cinstesc buruiana cu vin şi prăjituri. Îi cîntă, o laudă şi îi cer următoarele:

Mătrăgună doamnă bună
Mărită-mă-n astă lună.
De nu-n asta, în cealaltă
Şî mă mărită odată.
Că de nu mni-i mărita
Ieu horincă nu ţi-oi da.
Nici prăjituri nu ţi-oi da...

Principalul e să fii măritată. Pentru un studiu al „cultului mătrăgunii", vezi Eliade, 1972. O vrăjitoare pricepută mi-a mărturisit, înainte de a muri, că femeile mai folosesc buruiana aceasta şi în scopuri rele. În cazul acela se duc în pădure şi bat planta, o calcă în picioare şi o ceartă. Cînd vin acasă, o lasă afară-n ogradă, n-o aduc în casă şi nici n-o pun la icoane. Răul cere inversarea binelui.

33. A ucide pentru sînge este cu siguranţă un fapt plin de semnificaţii în construcţia mitului vampirului; pentru ca să-şi satisfacă setea, un vampir suge întreaga rezervă vitală a omului din care se adapă. Twitchell (1981, 14) observă „sincretismul entropic" al „concepţiei populare şi ecleziastice despre sînge, deoarece înspre sfîrşitul Evului Mediu mitul vampirului a căpătat o nouă vigoare ca un mod de a explica cea mai importantă dintre taine, euharistia. Astfel, taina cel mai greu de înţeles, ce se bazează pe procesul transsubstanţialităţii, aproape cu neputinţă de

explicat, poate fi descrisă în termenii mitului vampiric. Pentru că, întocmai precum diavolul bea sîngele păcătosului şi se adapă din spiritul lui, aşa şi omul cel drept poate bea acum vinul, în fapt împărtăşindu-se din spiritul sfînt al lui Hristos. A fost un mod simplu şi pe înţelesul tuturor de a explica această taină complexă şi, desigur, a sădit teama de diavol cît se poate de viu în păcătos, aşa cum a fost sădită nădejdea mîntuirii prin Hristos în cel drept".

În romanul *Dracula*, o dată eliberată din ghearele păcatului, Lucy este capabilă să se odihnească în veci, ca logodnică simbolică a lui Arthur. Pentru el, amestecul de sînge prin transfuzia dată ca s-o ţină în viaţă le „consacră" căsătoria. Aceasta poate fi şi o aluzie la relaţia dintre Iisus Hristos şi cei ce cred în transsubstanţialitate. Unirea lui Arthur cu Lucy era doar simbolică şi a fost cu adevărat legată numai după ce ea a murit cu adevărat, cînd pacea i s-a coborît în suflet şi ea a fost gata, în cele din urmă, să primească taina căsătoriei. Transfuzia de sînge nu i-a putut salva însă viaţa, căzută sub influenţa Diavolului.

34. Versurile care urmează comentează patima trupească a femeilor:

 Săracile fetele
 Gură dulce place-le.
 De le-ai dat tătă gura
 Şohan nu s-ar sătura.

35. Femeile contribuie la perpetuarea propriului statut. Ele cred că sînt, prin firea lucrurilor, rele. Aşa cum am mai spus, bătutul nevestelor este un fapt mai curînd comun. În general, femeile nu sînt prea încîntate, dar nici nu pun la îndoială faptul că merită un asemenea tratament, dacă, desigur, bărbatul lor nu este beţiv.

36. Aceasta îmi aminteşte un distih pe care l-am auzit prima oară de la o femeie:

 Nu-s bună de făptură
 Da-s a dracului de gură.

 Se crede despre femei, în mod curent, că ar fi rele de gură şi nu tocmai sincere. Femeile sînt, se presupune, sursa tuturor bîrfelor şi scandalurilor.

37. Analiza făcută de Karnoouh limbajului ritualic al bărbaţilor şi al femeilor în riturile de căsătorie din Maramureş este foarte pătrunzătoare. De asemenea, este demn de consultat studiul său despre „ontologia dorinţei".

38. „Procesul de civilizare" analizat de Elias (1983 a) a căpătat un alt sens datorită ideologiei dezvoltării. Paradigma ameninţării „celuilalt", care trebuie să se supună, este o puternică forţă care motivează mare parte din discursul politic actual. Istoria nu a redus în mod substanţial vehemenţa cu care este privit „celălalt".

39. Fragmentul următor face parte dintr-o conversaţie între doi bărbaţi din Ieud, gata să-şi ia nevestele acasă de la Sărbătoarea nepoatelor (1979):

 „No c-a mea – de cîte ori n-o spus că n-o să-mi dea drumu-n casă. Păi, i-am zis că n-o făcut ea casa. I-am zis că o să mai beau un pahar-două pînă vin, şi ce?"
 „Şi oricum îşi pierde vremea dacă-ncuie uşa, că eu intru oricum. Că sîntem bărbaţi."
 „Eu port clopul. Că dacă nu, atunci i-l dau ei. Da ea n-o vrut să-l ieie; de două ori i-l dădui. Dacă nu-i şade..."
 „Tu, muiere, nu vrei să-ţi dau clopul să-l porţi tu?"
 (nevasta) „Nu, tu poartă-l."
 „Vezi, nu-l vrea. Fiindcă nu-i în stare. Nu că ne-ar fi nouă rece la cap, da' nu poţi să ai grijă de toate ca noi bărbaţii."
 „Eşti mai slabă de minte."
 (nevasta) „Şi nu sîntem noi mai bune de gură ca voi!"
 „Sînteţi mai proaste la lucru."

 Tensiunea în relaţiile de gen (autoritate, diviziunea muncii) sînt evidente şi, probabil, exprimate mai în voie din cauza *horincii*, a ţuicii de prune româneşti.

40. Distincţia necurăţenie-puritate făcută între menstruaţie şi lactaţie este bine ilustrată de practicile ţigăneşti *marihme*. Acestea vorbesc despre statutul corpului: partea de sus a trupului e mai curată decît cea de jos, care e murdară (în special la femei). Hainele purtate în partea de sus şi cele purtate de la brîu în jos trebuiesc spălate în bazine separate. Vezi Sutherland, 1977.

41. Obiceiul este încă întîlnit în Maramureş. După cîte ştiu, nu este practicat în alte părţi ale Transilvaniei. Se mai întîmplă încă să fie întîlnit în Sighetu Marmaţiei, deşi acolo

este comun la intrarea în casă. Membrii de partid folosesc salutul acesta fără nici o problemă cînd se întîlnesc cu ţăranii în oraş. Este în acelaşi timp o convenţie şi un semn de respect.

42. Trebuie să mărturisesc că nu am făcut cercetări în legătură cu formula de salut dintre creştini şi evrei, în parte pentru că astăzi s-au redus diferenţele religioase şi, în parte, pentru că, fiind în mod „incognito" evreică, mi-a venit peste mînă să discut despre evrei. Colegii români care au lucrat şi ei în zonă sînt însă de acord că saluturile erau în funcţie de momentele zilei.
Antisemitismul ardelenilor nu cere explicaţii suplimentare; Papahagi (1925, XVI) a cules următoarea glumă:

„Pe cine-ai întîlnit în drum, Ioa?
Doar un om şi-un jidan."

Hotărîrea mea de a rămîne incognito a fost o problemă. Era limpede că „dîndu-mă în vileag" mi-aş fi îngreunat munca. Un coleg pe care îl stimez, un evreu care a petrecut mulţi ani la puşcărie, m-a întrebat dacă mă interesează cercetarea şi înţelegerea condiţiei umane sau vreau să fiu o martiră. La momentul respectiv, întrebarea, în contextul experienţei lui de viaţă, mi-a rezolvat conflictul interior. Munca de teren m-a ajutat, în orice caz, să pricep mult mai intim înţelesul antisemitismului. Însă mai sînt încă sensibilă la problemele etice ivite (nu este comod să ai ceva de ascuns într-o societate controlată de poliţia secretă şi de informatori; şi nici să te prezinţi drept altcineva decît eşti). Deseori m-am gîndit că ar trebui să stau de vorbă despre asta cu aceia cu care am legături strînse. De curînd, auzind în repetate rînduri că evreii au adus comunismul în România, fapt care nu bucură în general pe nimeni, m-am hotărît iar să tac şi să nu aduc subiectul pe tapet. Nu sînt o evreică religioasă – şi aspectul religiei este singurul care contează. Sentimentele faţă de evrei au fost şi continuă să fie ambivalente. Au fost admiraţi pentru fervoarea religioasă, dar duşmăniţi pentru interesele şi practicile lor mercantile. Am fost amuzată de un comentariu al unui membru al intelectualităţii locale, care pretindea că criza petrolului era provocată de „arabi care sînt nişte adevăraţi evrei".

43. Reinstituirea ortodoxiei în Ieud a întîlnit rezistenţă şi oamenii îşi amintesc de ea cu amărăciune. Cei mai mulţi ieudeni se consideră acasă greco-catolici, dar nu vor să rişte şi să suporte consecinţele. De asemenea, originea greco-catolică a acestui obicei nu prea e cunoscută, aşa că ar fi o greşeală să considerăm că orăşenii nu-l practică din cauză că nu e ortodox, ci greco-catolic.

44. În această lucrare mă voi concentra asupra obiceiurilor legate de ciclurile vieţii. Am prezentat relaţia dintre ciclul vieţii şi obiceiurile calendaristice în lucrarea mea precedentă despre obiceiul calendaristic al *Căluşului* (1981). Asupra obiceiurilor calendaristice româneşti, vezi, de asemenea, Marian, 1898; Pamfile, 1914; Vulpesco, 1927; Brătulescu, 1981.

Capitolul II

1. Cartojan scrie că „în viaţa de tip patriarhal a satului, nunta ţărănească este o adevărată dramă" (1974, 274). El arată că fiecare din „fazele principale ale nunţii sînt subliniate de oraţii". Analiza sa superficială relevează un accent pus pe dominanţa masculină: procesiunea mirelui pînă la casa miresei şi misiunea simbolică a însoţitorilor săi de a „culege" (de a escorta) „floarea din ceruri" (mireasa) din grădina mamei ei, ca s-o „răsădească în grădina împăratului" (casa mirelui), pentru ca la sfîrşitul anului ea să înflorească (să nască copii). Scenariul este de apropriere simbolică şi de putere a bărbatului.
2. Cititorul interesat ar trebui să-i consulte pe Marian, 1890, Meiţoiu, 1969 şi Şeuleanu, 1985, pentru o mai completă, nu neapărat şi mai sistematică, prezentare a ritualului nunţii. I-aş recomanda de asemenea pe Musset, 1981 şi Karnoouh, 1983a.
3. Textele sînt extrase din transcrierile complete a patru nunţi şi, de asemenea, fragmente din alte zece nunţi din Ieud şi una din Breb. Dacă nu există altă menţiune, atunci textele sînt culese de mine.
4. Nu este intenţia mea să analizez acum cărei categorii lirice îi aparţin strigăturile. Pop şi Ruxăndoiu (1976, 180) sînt de părere că nunţile au devenit cu timpul mai

orientate înspre spectacol şi unele din oraţiile rituale au fost „contaminate" de alte cîntece de despărţire. Pentru o analiză asupra poeziei rituale, vezi Pop şi Ruxăndoiu, 1976.

5. În cursul muncii de teren pe care am efectuat-o, am cules cîteva mii de versuri: strigături, cîntece şi bocete. Cititorul are trimiteri la lucrările lui Karnoouh, precum şi la colecţiile de strigături, cîntece şi poezie din Maramureş, cum ar fi Bud, 1908; Papahagi, 1925; I. Bîrlea, 1968; Bartok, 1975; Doniga, 1980 şi Şter, 1980.
6. Căsătoria, ca toate celelalte, are preţul ei. În situaţii neobişnuite, cum ar fi plecarea mirelui în serviciul militar, cînd se cere ca perioada de trei săptămîni să fie scurtată, mirele poate plăti o anumită sumă bisericii drept compensaţie că încalcă regulile.
7. Cele mai multe fete şi neveste poarta astăzi fote (numite în Maramureş „zadii") din lînă şi fibre amestecate. Pentru strîngerea de mînă rituală însă, sînt purtate numai fotele de lînă, chiar dacă trebuie împrumutate. În privinţa legăturii dintre lînă şi prosperitate, există un joc desfăşurat în ajunul Anului Nou de fetele de măritat şi de feciori, care prezice calităţile sau cusururile viitorului tovarăş de viaţă. Mai multe farfurii acoperă fiecare cîte un obiect simbolic; se zice că cine întoarce farfuria şi găseşte un ghem de lînă va lua de nevastă sau de bărbat un om prosper.
8. Cele mai multe nunţi au loc iarna, cînd sătenii nu sînt atît de ocupaţi cu muncile cîmpului (vezi Kligman, 1981, 111), dar aceast obicei e pe cale să se schimbe, ca răspuns la transformările intervenite în mijloacele de producţie şi în ocupaţii.
9. Trusoul miresei este pregătit de-a lungul anilor de fetele tinere, cu mult înaintea nunţii, la clacă, acasă şi cu prietenele, ca să treacă timpul.
10. *Cusutul steagului* era socotit un prilej de jale şi *doliu*. În secolul al XIX-lea, mirele era „jelit" cu cîntece triste la despărţirea de prietenii săi, feciorii. În mod asemănător, fetele, făcînd cununa miresei, intonau cîntece triste, pline de nostalgie, toate cu lacrimile curgîndu-le pe faţă. Cînd cununa era gata, una din fete o aşeza pe capul ei, mai înainte de a fi pusă pe capul miresei. Apoi dansau bucuroase în jurul miresei (vezi Dăncuş şi Katz, 1973, 122).
11. Mersul la mireasă acasă poate însemna numai o cale de cîteva case sau poate fi o adevărată călătorie de un kilometru, un kilometru şi jumătate, noaptea, prin zăpadă şi pe gheaţă. „Cărarea" este bătută de multe ori în timpul desfăşurării nunţii. Timpul necesar dusului şi venitului e calculat în aşa fel încît oamenii să nu-şi piardă răbdarea aşteptînd degeaba.
12. Împletitul părului miresei este un adevărat chin; însă nicăieri nu-i atît de complicat cum e în Ţara Oaşului. Pentru o descriere a obiceiului, vezi Musset (1981, 107). Tot Musset (*ibid.*, 109) observă că portul părului şi cununa miresei sînt simboluri ale fecioriei. De aceea, tinerele care şi-au pierdut virginitatea sau femeile care se mărită iarăşi (după divorţ sau văduvie) nu poartă părul împletit şi nici cununa.
13. Vezi Bogatyrev, 1971 şi Pop-Cămpeanu, 1979 despre funcţiile costumului ca simbol al unei schimbări de statut.
14. Mama unei mirese la care m-am dus pentru a vedea îmbrăcarea ei rituală mi-a zîmbit şi m-a asigurat că şi fata ei o să plîngă, ca toate miresele. „Nu-ţi fă griji, dacă nu plînge, am cepe", a spus ea. Folosinţa cepelor a fost notată de Marian (1890, 381): „Daca se întîmplă ca lacrimile să nu curgă de la sine, atunci o bătrînă sau o nevastă vine cu o ceapă... aşa ca să nu rămînă mireasa cu ochii uscaţi". Plînsul ceremonial arată grija pentru opinia publică mai mult decît pentru sentimentele personale (Radcliffe-Brown, 1964).
15. Acest lucru îmi aduce aminte de alte versuri despre poveştile de dragoste ce rup legăturile dintre fete.

    Fost-am patru surorele
    Ca şî patru floricele
    Şî ne-am despărţit cu jele.
    Nu ne-a despărţit jalea
    Fără ni-o despărţit badea.

16. M. Pop (1976, 152) spune că, mai înainte, o mireasă care se mărita împotriva voinţei ei avea dreptul să îşi jelească în public soarta, în timpul nunţii; acum nu se mai obişnuieşte. Bocetele la nuntă sînt vestite printre popoarele slave din vecini. Vezi, de exemplu, Sokolov (1950, 213-14); Krimska-Ivanova, 1981; Ivanova şi

Živkov (1981, 330-38, 359-63, 369-95). Există multe lucrări pertinente cu privire la asemenea manifestări în Iugoslavia, Bulgaria, Europa Centrală şi de Est şi [ţările fostei n.ed.] Uniuni Sovietice. (Bibliografia Krimsca-Ivanova este bună pentru Uniunea Sovietică şi Bulgaria. Vezi, de asemenea, Grossman, 1980.)

17. Pe vremuri, îmbrăcatul mirelui includea şi un bărbierit ritual. Acest eveniment, fiind prima dată cînd mirele se rădea, marca tranziţia înspre maturitate. (Perechile se căsătoreau de foarte tineri.) Vezi, de asemenea, Kligman (1981, 92), pentru alte referiri la acest obicei.

18. Cititorul îi poate consulta pe Marian (1980, 435-36), Leibman (1972, 135-36) şi Musset (1981, 118-19) pentru alte descrieri pe scurt ale ritualului cununiei. Este în afara obiectului prezentei cărţi să descriu în amănunţime ritualul ortodox.

19. Observaţia lui Valeri despre participarea la o nuntă a huauluşilor din estul Indoneziei este relevantă: „De fapt, acest sistem, care implică participarea tuturor, creează o situaţie în care fiecare nuntă cere existenţa altor nunţi (în mod ideal, a nunţii tuturor) şi exprimă – la nivelul asimetric, al schimbului şi la cel simetric, al ritualului – legătura dintre toate cuplurile, într-un sistem de reciprocitate şi de corespondenţă absolută" (1980, 189).

20. Tema vînătorului este caracteristică pentru poezia de nuntă şi, de asemenea, pentru *colindele* alegorice de Crăciun (Pop şi Ruxăndoiu, 1976, 185-86; Eliade, 1980, 15-17; Brătulescu, 1981). Vînătoarea este un obicei bărbătesc şi ea obişnuia să stabilească drepturile de suveran; este un simbol central al nunţii într-o societate patriarhală.

21. Scenariul aminteşte povestea Cenuşăresei, cînd prinţul şi alaiul lui pleacă în căutarea femeii pe al cărei picior se va potrivi pantoful. În acest teatru ritual, mirele (împăratul sau prinţul) pleacă în căutarea celei dintîi flori albe (mireasa fecioară). Sînt încercări rituale pe care va trebui să le depăşească înainte de a-şi găsi floarea. Vezi O. Bîrlea (1976, 315-23) despre *probele peţirii.* Lampland (1977, 65-67) descrie un obicei similar în ritualul de nuntă unguresc.

22. Silverstein a observat caracterul metapragmatic şi metasemantic al discursului oficial ca fiind trăsături inerente. Să ne amintim că ceremonia oficială de la biserică a avut deja loc. Ritualul reia momentul căsătoriei, purtîndu-i pe participanţi prin diversele schimbări de roluri şi statut. Silverstein (1981 a) arată că o asemenea desfăşurare „dă o structură relaţiilor dintre participanţi, prin faptul de necontestat că este plină de metafore ale cotidianului".

23. Pînă de curînd (după cel de-al doilea război mondial), proba virginităţii era, cum mai este încă în multe părţi ale lumii, pata de sînge de pe cearceaf. Sîngele era ceea ce conta; al cui, era mai puţin important şi mai greu de verificat. Mulţi pui de găină au salvat în felul acesta onoarea mireselor.

24. Dansul găinii este legat în mod simbolic de dansul miresei sau *Jocul mniresii*, care acum nu se mai obişnuieşte decît la familiile de ţigani din Ieud, deşi este popular încă în alte zone din România. Era obişnuit în Ieud în familiile sărace, ca mijloc de a acoperi cheltuiala şi de a înzestra o pereche cu resurse limitate. În timpul *Jocului mniresii*, mireasa dansează cu oricine vrea să plătească pentru aceasta. La sfîrşit, mirele „îşi răscumpără" mireasa; al lui e ultimul dans.

25. Există versuri care laudă pe cei buni de gură – în sensul bun al cuvîntului:

> Nu-s frumoasă de făptură
> \- Da-s a dracului de gură.
>
> La omuţu bun de gură
> Nu-i mai trebe băutură.

26. Un bătrîn din sat a declarat că, mai demult, naşul încerca mireasa ca să vadă de-i fecioară. Se impunea deci ca naşul să se culce cu ea. Sîngele de pe cămaşă sau de pe cearceafuri era proba feciorei; altfel, mirele avea dreptul să anuleze căsătoria. Sursa mea de informaţii mi-a mai spus, însă, că nu crede ca un asemenea lucru să se fi făcut într-adevăr, pentru că ar fi fost cu păcat. Dar o bătrînă l-a contrazis, spunîndu-i că se poate plăti pentru păcate. Ea ştia un catren dintr-un sat din vecini care vorbea chiar despre acest lucru:

> Naşule ţi-ar si păcat
> Să te culci cu sina-n pat.
> Da nănaşu-are parale
> Şî a plăti sălindare.

27. Textul acesta a fost cules în 1980 de la o femeie din comuna Săliştea de Sus, venită în vizită la rudele ei din Ieud. Ieudenii nu ţipă strigăturile pornografice, deşi acestea sînt comune în tot restul Maramureşului. Ieudul este însă cel mai consecvent din punct de vedere religios şi tradiţional; strigăturile acestea sînt considerate *murdare*. Dar nu a fost întotdeauna aşa. Folcloristul G. Dăncuş a cules strigături „fără perdea" în Ieud, înainte de cel de-al doilea război mondial, din care dau următoarele exemple:

Rău mă doare, rău mă doare
Cînd mă fute, bine-mi pare.

Să trăia bărbatu mneu
C-are pula ca un zmeu.
Cînd văd că bărbatu zine
Gîndesc că m-a fute bine.

28. Schimbările socio-economice au creat în România o situaţie oarecum asemănătoare cu modul de producţie capitalist. Rolul conservator îndeplinit de soţia-casnică este binevenit. Landes (1977-78, 406) atrage atenţia că „familia îi învaţă pe cei ce muncesc să-şi vîndă forţa de muncă de dragul consumului, lucru pe care îl vor înţelege atunci cînd va veni timpul recreerii. Îi învaţă că plăcerea, şi nu activitatea productivă e cea care dă sens vieţii".
29. Se obişnuia pe vremuri ca ciocul să fie pus între două felii de pîine şi să-i fie dat ceteraşului. Simbolismul sexual este evident. Naşul întreba dacă ciocul era de *cioară* sau de *gongoi* (primul mascul care calcă pasărea femelă). Oamenii spun că practica a încetat cînd *ţiganii* au devenit sensibili la aluzia peiorativă; cioară e folosit adesea ca o insultă pentru ţigani. (Majoritatea lăutarilor sînt ţigani.)
Lampland (1977, 72) descrie *Cîntecul cucoşului* ce însoţeşte împărţirea păsării în timpul ritualului de nuntă unguresc. Aluzia sexuală este şi în acest caz evidentă.
30. Bătutul nevestei este o situaţie generală, după cum o indică versurile care urmează:

Că nu-i bărbat aşă de bun
Să nu-ţi dăie cîte-un pumn.
Nu-i bărbat aşă de drag
Să nu te tragă de cap.
Că bărbatu nu ţi-i frate
Să gîndeşti că nu te-a bate.

31. Portul basmalei este adînc înrădăcinat. Vreme de un an întreg, trăind în aceeaşi casă, rareori mi-am văzut gazda fără basma, nici măcar cînd eram singure acasă. Femeile nu dorm cu basmalele pe cap, dar şi le pun de îndată ce se scoală.
32. O discuţie amănunţită despre nunţile de la oraş nu face obiectul acestei cărţi. Pe scurt, în Sighetu Marmaţiei, mireasa este însoţită la primărie sau la biserică de familie şi de prieteni. Poartă de obicei rochie albă de mireasă. După slujba religioasă, căsătoria este sărbătorită cu o petrecere de o noapte întreagă la un restaurant sau într-o sală închiriată special pentru ocazie. Nu lipsesc mîncarea, băutura, muzica şi dansul.
Mulţi oameni care trăiesc la oraş se întorc în sat ca să facă o nuntă ţărănească; aşa e obiceiul din moşi-strămoşi şi, urmîndu-l, acesta le redă identitatea lor specifică în structura societăţii. Dacă mirele şi mireasa se trag din sate diferite, atunci slujba de la biserică, prima masă rituală şi *Jocul găinii* au loc în satul miresii. Se sare peste peţitul miresii. Apoi se pleacă la mire acasă, ca să se continue nunta acolo. Distanţa este bine evaluată, ca să se hotărască momentul propice plecării.

Capitolul III

1. Literatura antropologică despre moarte conţine printre cele mai importante studii pe cele ale lui Warner, 1959; Hertz, 1960; Van Gennep, 1960; Goody, 1962; Hubert şi Mauss, 1964 şi Durkheim, 1965. Lucrări reprezentative recente despre subiect au şi Huntington şi Metcalf, 1979; Thomas, 1980; Weiner, 1980; Humphreys şi King, 1981; Bloch şi Parry, 1982 şi Danforth, 1982.

2. Problemele filosofice şi existenţiale cu privire la moarte nu sînt rezolvate cu uşurinţă de ideologia marxist-leninistă, deşi sovieticii au făcut încercări disperate de a îndrepta situaţia. Vezi Lane (1981, 82-88, 236). Membrii de partid de rang înalt din România, în general, evitau orice contact cu Biserica. Cu toate acestea, importanţi membrii de partid au fost duşi la groapă cu binecuvîntarea preotului. În descrierea făcută de Bellow (1982, 207-15) unei înmormîntări de la oraş e mai puţină ficţiune decît şi-ar putea închipui cineva.
3. În acest capitol, voi vorbi despre credinţele şi practicile legate de moarte aşa cum se întîlnesc în mod special în Ieud, şi apoi în Maramureş. Deşi sistemul de credinţe este în general acelaşi în întreaga Românie (din cauza influenţei creştine), practic, ritualurile diferă considerabil. În sudul României, metafora morţii se manifestă diferit prin ritualul denumit pomul mortului şi există bocitoare de profesie şi cîntece anume pentru *zori*, cele trei spirite ale dimineţii (ursitoarele). Pentru o prezentare şi o analiză a riturilor funerare în Oltenia, vezi J. Barnabe, 1980. Este folositor, ca termen de comparaţie.
4. Pentru un studiu mai amănunţit al tradiţiilor europene de lamentare, vezi, de pildă, de Martino, 1975, 1-235 asupra obiceiurilor euro-mediteraneene (164-94 sînt despre România); Alexoiu, 1974; Caravelli, 1980 şi Danforth, 1982, asupra obiceiurilor greceşti, precum şi Kaufman, 1981, despre bocetele bulgăreşti.
5. Pentru o discuţie sumară asupra tautologiei rituale, vezi Tambiah (1979, 134-41). Faptul că repetiţia este una dintre caracteristicile ritualului îmi creează probleme în încercarea de a da un sens componentelor afective şi cognitive ale experienţei rituale. Pentru că, pusă într-o carte, îşi pierde considerabil complexitatea senzorială, a cărei exprimare firească presupune o multitudine de mijloace. De fapt, există o contradicţie implicită în reprezentarea literară a formei rituale. Redundanţa este un păcat stilistic; pentru ritual, ea este o virtute. Pentru că un interpret poate repeta o temă de mai multe ori în timpul lungii desfăşurări rituale, am ajuns la un compromis în încercarea de a reda în formă literară tehnica emoţionantă a acestui ritual. În cursul discuţiei despre secvenţele rituale voi prezenta fragmente de bocete, dar prezentarea lor este mai curînd arbitrară, determinată mai mult de structura narativă a mijloacelor mele de redare. Sînt pe deplin conştientă (şi frustrată în acelaşi timp) de limitele acestei metode. Versurile specifice unei secvenţe rituale sînt consemnate ca atare.
6. Vezi, de asemenea, Burks, 1949, Jakobson, 1971 şi Silverstein, 1976.
7. Un alt mesager al morţii este pasărea. Păsările însă nu figurează în tradiţia bocetelor. Bocetele funcţionează ca un mediu reflexiv de comunicare între cei vii şi cei morţi. Păsările sînt vestitorii morţii în balade. Acolo, păsările sînt reprezentări figurative ale sufletului. (Iarăşi, se crede că sufletul „dă tîrcoale" pe la uşă în timpul înmormîntării.) De asemenea, păsările, ca mesageri din altă lume, pot spune celor vii numai ceea ce ei ştiu deja. „Ceia lume" este un loc construit de imaginaţia poetului, şi aşa va rămîne mereu.
8. Mihai Pop, parafrazîndu-l pe Maxim Gorki, observă că „datorită caracterului lor improvizat şi elementelor luate din viaţa reală, bocetele sînt documente sociale preţioase prin care ţăranii oprimaţi îşi exprimă cîteodată, în clipele tragice ale înmormîntării, toate greutăţile şi suferinţa lor... nu numai în legătură cu viaţa de familie, ci despre satul întreg, despre muncă şi despre condiţiile de viaţă." (1976, 171).
9. Nu toată lumea este de acord cu locul comun că moartea celor mai în vîrstă nu merită jale şi o suferinţă adîncă. În drum spre cimitirul din Săliştea de Sus, cîteva femei în vîrstă de cinzeci, cinzeci şi ceva de ani jeleau moartea unchiului lor, în vîrstă de şaptezeci şi opt de ani:

Vai de mine măi unte
Aşă zice lumea-n sat
Moară-un bătrîn nu-i păcat.
Cine zice rău greşă
Un părinte mult plăte.
Numa acela ce-i cuminte
Şti cît plăte un părinte.
Uă ai cui te jelui
Şî lumea-n sat nu te-a şti.
Ai la cine cere-un sfat
Şî nu te şti lumea-n sat.

Dragostea de părinte e un dar rar. Se poate conta pe un părinte în orice situaţie delicată sau la orice nevoie: îi poţi spune bucurii, dureri, temeri, confidenţe. Ca nimeni altul, într-un părinte se poate avea încredere; deci pierderea lui este iremediabilă. (Aici, importanţa legăturilor de sînge e implicită. Teoretic, pe părinţi se poate conta mai mult decît pe neveste sau pe soţi; în realitate, desigur, depinde de cum e fiecare.)

10. Traube, 1983, într-o prelucrare elocventă a *Eseului despre dar* al lui Mauss, 1967, accentuează concluzia lui finală, scoţînd în evidenţă faptul că „schimbul acesta poate fi perceput ca un substitut cultural al celor două extreme anti-sociale, izolarea şi stagnarea, pe de o parte, războiul şi distrugerea pe de altă parte". Ceea ce relevă această analiză este un lucru limpede: cosmologia morţii neagă parţial ambele componente, şi cea de însingurare, şi cea de distrugere. Într-un discurs inspirat asupra schimbului de daruri şi a informaţiilor, Traube notează că acest mod de comunicare are legătură cu „construcţia culturală a sinelui" ca „celălalt", „un străin pe care fiecare din noi trebuie să-l descopere, să înveţe să-l respecte şi să-l aprecieze. Şi cum altfel poate crea cineva o punte înspre acest sine-străin decît dîndu-i ofrande, oferindu-i dovezile materiale ale respectului şi grijii faţă de el, oaspetele necunoscut ascuns acolo, sus".

11. Într-una din ocaziile în care cineva venise să povestească un vis pe care îl avusese, Juji, gazda mea, a fost ispitită deodată să-mi spună un vis pe care l-a avut cînd i-a murit fratele. Visul o afectase profund. Îl reproduc aici pentru consistenţa lui simbolică şi ca exemplu impresionant pentru cei interesaţi în analiza viselor. Sincretismul simbolic este foarte bine articulat:
„Fratele meu Văsîle a murit cînd era de 37 de ani – de hepatită. Am fost tare năcăjită; am fost foarte apropiaţi. La două săptămîni după înmormîntarea lui, am avut un vis în care se făcea că fiu-meu Văsîle a murit şi el. El, ca şi frate-meu, e copilul de mijloc. Am fost tare năcăjită. Aşa că îmi îngropam copilul; aveam înmormîntarea. Eu mă boceam:

«Vai de mine măi Văsî
Măi Văsî ce-ai făcut tu
De mni-o luat pruncuţu?
Nu-i bugăt c-ai murit tu
Da şî ai luat pruncuţu?»

M-am bocit tăt drumul spre cimitir. Ştiam că l-am înmormîntat pe Văsîle. După o săptămînă, am zînit acasă şi iată acolo-mi era pruncul aşezat la masă; şădea pe laviţă. «O, Vasilică frumosul mamei, tu ai murit; cum de-ai înviat?» L-am ţucat şi-am spus: «L-ai întălnitără tu pe unchi-tău Văsîle?» El a zîs: «L-am întîlnit.» «Şi pe unchi-tău Gavrilă?» «Nu, dar alţii mulţi au venit la mine şi mi-au zîs că-mi sînt moşi.» «Da cum sînt oamenii pe-acolo? Ca pe-aicea?» «Nu, da tăt oameni.» «Da Văsî, ce mănîncă? O fi acolo de mîncare?» «Au de tăte cele; sînt mesele pline.» «Da cum ai ajuns acolo? Cin' te-o luat?» La asta n-o răspuns. «Ei, cum o fo?» «Ah, mamă, prin întuneric da' puteam vedea.» «Vai, şî ţî s-o spus să zîci cum e acolo?» «Nu». N-o mai vrut să zîcă ni'ică despre cum e viaţa pe-acolo. M-am trezit pe la 4 dimineaţa. N-am mai putut dormi."
Visul este bazat pe credinţa într-o legătură reală între cei vii şi cei morţi, aşa cum am văzut în tot acest capitol. Consider important de subliniat faptul că Juji este foarte preţuită pentru priceperea ei la oraţii şi strigături; nu este în nici un fel surprinzător că bocetul este întreţesut în structura visului ei.
Pe oameni îi interesează tot ce e legat de vis. Cărţile despre vise circulau pe sub mînă, printre tineri şi bătrîni. Fiecare simbol anunţă o altă consecinţă. Oamenii veneau adesea la mine ca să mă întrebe care este semnificaţia unui vis pe care l-au avut. Înţelesul dat viselor, după tradiţie, se apropie mai mult de interpretarea universalistă (jungiană) a viselor decît de teoriile lui Freud. De pildă, a visa un dinte scos înseamnă că o să fie moarte în familie; a visa un avion înseamnă că o să sosească scrisoare. Desigur, inconsistenţa oricărei discuţii referitoare la această serie de simboluri arată limitele inerente respectivului tip de interpretări ale viselor. Oamenii trag deseori concluzia: „Visele sînt toate cu susu-n jos; nu-s adevărate".

12. Pentru un studiu interesant asupra „timpului, spaţiului şi vieţii", vezi Feuerbach (1980, 48-107). Acesta, foarte succint, notează că „exişti numai în spaţiu şi timp; începi în ele şi te sfîrşeşti tot în ele; ele sînt hotarele fiinţei tale. Ca individ, nu poţi să exişti în afara timpului şi spaţiului; de aceea, exişti numai în această viaţă

spaţio-temporală. Pentru că exişti în spaţiu şi timp, eşti înzestrat cu suflet şi trup – cu alte cuvinte, o fiinţă vie. Laolaltă, trupul şi sufletul alcătuiesc viaţa ta" (*ibid.*, 47-48). Vezi şi Fabian, 1983, în special concluziile (143-82).

13. „Viaţa nu este determinată de conştiinţă, ci conştiinţa este determinată de viaţă" (Marx şi Engels, 1932, 1970, 47). Marx şi Engels discută mai departe pe marginea relaţiilor dintre conştiinţă, limbaj şi societate: „Limbajul este la fel de vechi ca şi conştiinţa, el este în practică modul în care conştiinţa se manifestă faţă de ceilalţi...; limbajul, ca şi conştiinţa, se naşte numai de nevoie, din necesitatea interacţiunii cu ceilalţi" (51). Vezi, de asemenea, Vološinov, 1973.
14. Arderea la crematoriu este cunoscută la oraş, deşi nu este foarte curentă. Vezi descrierea făcută de Bellow (1982, 207-15) unei înmormîntări în oraş. Nu sînt capabilă să ofer nici un comentariu asupra soartei de care ar avea parte sufletele în cazul respectiv. Din moment ce urbanizarea înmormîntărilor implică pînă la un punct un anumit respect faţă de religie, cremaţiunea nu poate fi explicată pur şi simplu printr-o lipsă crescîndă de frica lui Dumnezeu. Cu toate acestea, membrii de partid, în general, sînt arşi la crematoriu. După cum remarca cineva, glumind, nici măcar Diavolul, o închipuire a creştinătăţii, nu ar trebui ars în crematoriu!
15. Timpul trecut este folosit aici pentru că, deşi mai există încă o mică comunitate de evrei în Sighetu Marmaţiei (locul unde a copilărit Eli Wiesel), nu mai este nici unul în Ieud. Pentru cei mai mulţi dintre „moroşeni", evreii există doar în istorie.
16. După cum scrie R. Williams (1977, 24): „Limba vorbită este în mod specific umană... Limbajul este, cu siguranţă, o deschidere ca nici o alta a lumii înspre fiinţă şi a fiinţei înspre lume: nu este o înzestrare separată sau instrumentală, ci una constituentă". Limbajul deosebeşte lumea viilor de cea a morţilor.
17. Vezi L. Wolf (1975, 27) despre folclorul oglinzilor. El mai observă şi asocierea populară dintre oglinzi şi Dracula. Dracula, care se află pe pragul dintre cei morţi şi cei vii, nu-şi vede reflectarea în oglindă. Nu este înzestrat cu suflet.
18. Apa este asociată atît cu viaţa, cît şi cu moartea. Să ne amintim că apa primei băi care se face unei fetiţe se toarnă peste straturile cu flori, astfel încît ea să aibă mulţi peţitori; pentru un băiat, se aruncă numai pe o floare, ca el să cîştige inima fetei pe care o doreşte. Vezi Kligman, 1984, 175.
19. Două întîmplări au lăsat urme adînci în memoria mea în vreme ce făceam acolo muncă de teren, şi au scos în evidenţă încrengătura relaţiilor ierarhice. Am participat la pregătirea meselor funerare, în parte pentru a mă integra vieţii comunităţii. Multe femei muncesc împreună într-o asemenea ocazie şi, după cum am bănuit c-o să se întîmple, mi-au simţit prezenţa de îndată. M-am alăturat grupului femeilor care făceau sarmale; am văzut că alte femei făceau *baluşte*, sau *curechi umpluţi*, cum li se zice acolo. Umplutura nu era aceeaşi. Una din femei mi-a explicat că acelea nu conţin amestecul obişnuit de porumb şi orez, ci numai orez şi carne. Aceste „delicatese" erau pentru domnii ce veneau la înmormîntare: intelectuali ca preotul şi profesorii de la oraş. Aceia mîncau de asemenea din farfurii separate, cu furculiţe şi linguri de aluminiu, iar nu din aceeaşi strachină, cu linguri de lemn, precum „oamenii de rînd" (adică ţăranii). În mod similar, la masă sînt aduse două feluri de pîine: una de mălai şi una albă. O femeie care servea la masă a fost certată aspru de domni că mi-a dat din turta de mălai. Era o insultă la adresa statutului meu, n-avea nici o importanţă dacă mie-mi plăcea mai mult.
20. Conceptualizarea morţii ca femeie este întîlnită şi în mediile urbane şi intelectuale. În privinţa tragicei morţi a dramaturgului şi prozatorului evreu Mihail Sebastian, Geo Bogza scria: „El a trecut printr-un loc pe unde moartea nu stătea la pîndă – aşa cum stă pentru milioane de oameni –, ci doar se întîmpla să fie acolo. Şi ea era trudită, în aşa fel încît, după raidurile aeriene şi miile de tancuri arăta doar ca un biet camion. Sub roţile sale, el, ce a avut falsul noroc de a scăpa din toate primejdiile şi ororile războiului, aşa a întîlnit-o". Îi sînt îndatorată Irinei Livezeanu care mi-a trimis, cu multă bunăvoinţă, o copie a articolului ei (1984, 279), unde acest citat apare într-o notă de subsol. Gestul ei colegial, deşi făcut fără nici o legătură cu lucrarea de faţă, a venit la timp, într-un mod nebănuit.
21. Mama nu este singura acuzată că-i înşelătoare:

Că popa-i tare înşelător
Că te-ntreabă de tre ori.
Ş-apoi te pune să giuri
Şî te bagi-n giug să mori.

În timpul slujbei de cununie, preotul îi întreabă pe rînd, pe mire şi pe mireasă, dacă îl iau pe celălalt ca soţ legiuit – de trei ori. Apoi li se cere să se jure şi li se „chezăşuieşte" soarta.

22. Relaţia dintre natură şi moarte şi dintre femei şi tradiţie este asemănătoare şi totuşi complet diferită. În vreme ce femeile sînt incluse în relaţiile patriliniare, dar nu iau parte la ele, şi în vreme ce moartea este o parte a tradiţiei, şi totuşi în afara ei, moartea inversează ordinea firească a relaţiilor. Moartea evită paradoxul patriliniar. Aşa cum vom vedea în capitolul următor, fetele ce mor nemăritate ies de sub legile patriarhatului. Ele sînt „salvate" de la moarte şi nu sînt vîndute de mama lor.

23. Eliade observă relaţia dintre Mama-Glie şi Zeiţa Morţii: „Cînd Glia devine o zeitate a Morţii este numai din cauză că este considerată a fi pîntecele universal, sursa inepuizabilă a întregii creaţii... Aspectul înfricoşător al Mamei-Glie, ca Zeiţă a Morţii, este explicat prin nevoia cosmică de sacrificiu, care ea singură face posibilă trecerea de la un fel de a fi la altul şi asigură totodată fluxul neîntrerupt al vieţii" (citat în Beane şi Doty, 1976, 249).

24. Alte versuri se referă la aceleaşi relaţii metaforice dintre flori, nuntă-moarte şi ceruri şi între spini, nuntă-moarte şi iad:

Căte flori sunt pe pămînt
Toate merg la jurămînt.
Numa floarea soarelui
Şede-n poarta raiului.
Face loc sufletului
Şî hodină trupului.
D-apoi florea spinului
Şede-n poartă iadului.

Vezi Burada (1882, 109). Textul a fost cules în Moldova. Simbolismul florilor ce merg la jurămînt e dublu: toate florile (fetele) se duc să se mărite, şi florile (toată lumea) mor. Expresia *a mere la jurămînt* înseamnă că o persoană se duce să facă legămîntul de căsătorie.

25. M-am folosit de înmormîntarea Mariei ca de un fir narativ al acestui studiu. Exemplele ce nu sînt date ca făcînd parte din înmormîntarea ei sînt extrase din numeroasele însemnări culese în timpul cît am făcut muncă de teren. Deşi mi-ar fi fost cu putinţă să istorisesc mai multe „poveşti" în acest capitol, m-am gîndit că faptul nu ar stîrni decît mai multă confuzie într-un ritual care şi aşa este caracterizat prin redundanţă.

26. În acelaşi fel, cînd moaşa a murit, toate „finele" ei au venit să o jelească. Ea le-a adus copiii pe lume. Următoarele versuri ale bocetului sînt ilustrative:

Vai moşică şî odor
De şepte ori m-ai sculat
Moşică di pă al mneu pat
Cu mînă m-ai rădicat.
Pe obraz mni-ai netezît
Din gură mîndru-ai grăit
Inima mni-ai întărit.

O zinit să te jălească
Moşică să-ţi mulţumească.
Că mult bine le-ai făcut
Batăr sălar n-ai avut.
Cu săptămîna ai umblat
Moşică la ele la pat
Cît de bine le-ai cătat.
Doamne bine le-ai doicit
Coconii i-ai ciupăit.
Nu ai stat la dispensar
N-ai fost moaşă cu sălar.
N-ai fost moaşă cu liceu
Cu dar de la Dumnezău.
Da amu să se adune
Şî să-ţi fac o rugăciune
Să te primea în ceia lume.

Această moaşă fusese foarte iubită de femeile pe care le îngrijise în viaţa ei. Îşi învăţase meşteşugul de la mama ei. Statul impusese restricţii asupra acelora fără pregătire, interzicîndu-le să mai practice. Dar finele ei au continuat s-o sărbătorească an de an, venind şi la înmormîntarea ei.

27. În timpul ritualului nunţii, alături de un ceremonios rămas bun pe care şi-l ia perechea de la părinţi, femeile închină paharul pentru mama-soacră, reamintind tuturor dificultăţile structurale din relaţia dintre soacră şi noră. De obicei, aceste strigături îi cer să fie miloasă:

De ţi-a greşi cîteodată
O sărută şî o iartă.

Observaţi asemănările dintre acest distih şi bocet. Aici, o nevastă îi aminteşte suratei ei despre potenţiala comportare a nurorii, la timpul viitor; în bocet, sora moartei îi aminteşte despre comportamentul real al nurorii. Timpurile sînt în opoziţie, ca şi împrejurările vieţii.

28. Îndemînarea Niţei în folosirea metaforei şi a mijloacelor poetice a mişcat pe toată lumea, inclusiv pe mine, pînă la lacrimi. Cuvintele ei ne-au intensificat şi ne-au domolit durerea, în acelaşi timp. Niţa şi-a cîntat mîhnirea în stilul vechi, pe o melodie mult mai ornamentată şi mai complexă decît auzi în sat în ziua de azi. Sentimentele cărora le-a dat Niţa glas – că viaţa nu mai poate fi adusă înapoi, că părinţii sînt nepreţuiţi – erau lucruri comune, dar felul în care le exprima ea era aparte: „Le ştie ca nimeni alta". Vezi nota 9 de mai sus pentru un text asemănător.

29. Vezi Kubler-Ross, 1969 asupra stadiilor morţii. Lipsa de sens a împotrivirii face în cele din urmă loc acceptării. Procesul este limpede şi în lamentări. Versurile trec prin întregul proces al jelirii, de la neacceptare înspre resemnare şi împăcare cu soarta.

30. Din cauză că am trăit alături de ei în casă în ultimele săptămîni de viaţă ale Mariei, pot să atest adevărul acestei păreri despre felul în care îşi trata Juji soacra. De fapt, tocmai din pricina situaţiei în care se afla mama-soacră şi a trudei de a avea grijă de ea tot timpul s-a împotrivit la început să ia om străin în casă. Se temea că o să fiu la fel de neajutorată ca şi soacra ei. Din cauza legii ce interzice străinilor să stea în casele românilor, nu am luat parte la discuţiile preliminare în legatură cu locul unde voi locui şi totul a fost aranjat de autorităţile locale.

31. Mai tîrziu, în aceeaşi zi, Juji şi-a exprimat în acelaşi fel recunoştinţa faţă de mama-soacră:

Uă buna me şî scumpa me
Rău îmi pare după ie.
Şî de coconi mni-ai cătat
Şî bine i-ai învăţat.
Că ieu numai i-am făcut
Şî dumnăta i-ai crescut.
Că ieu m-am dus ş-am lucrat
Şî Doamne bine i-ai cătat.
Pentru ce i-ai legănat
Nici o plată nu ţi-am dat.
Pentru ce i-ai ciupăit
Nimnică nu ţi-am plătit.
Batăr că ieu te-am cătat
Tăt nu ţi-am împrumutat.

Nu numai că Juji îşi exprimă recunoştinţa, dar explică în parte grija plină de generozitate ce a avut-o faţă de soacra ei. În ciuda relaţiei uneori incomode dintre cele două femei, sentimentul datoriei reciproce, foarte puternic la Juji, în mod special între cei în viaţă şi cei morţi, a făcut-o să treacă peste orice fel de posibile resentimente. Măcar atît putea face ea ca să o răsplătească pe mama-soacră că i-a stat alături, la vremuri de nevoie.

32. Acesta este un alt moment unde apare tema înstrăinării. Locul cel mai comun este cel al consecinţelor patriliniarităţii şi al configuraţiei patriarhale a spaţiului în cadrul căruia trăiesc femeile. Vezi Buga, 1967, pentru o reflectare mai adîncă a acestei teme în folclorul românesc.

33. Feuerbach (1980, 1) arată de asemenea care era legătura dintre moarte şi doctori:

Mai bun doftor pe lume nu-i
Nici leacuri ca ale lui;

Oricît de bolnav ai fi
Natura o va lecui.

Singura speculaţie pe care sînt în stare s-o fac e aceea că identitatea masculină a doctorului reflectă o tendinţă, comună Occidentului, de a privi medicina ca pe o profesie a bărbaţilor.

34. Nevestele în general poartă straie predominant negre. Se poate afirma că, o dată măritate, femeile sînt într-un perpetuu doliu după propria viaţă, deoarece măritişul este considerat a fi un fel de moarte simbolică.
Coşciugele sînt din lemn; unele sînt împodobite cu simboluri pictate sau sculptate. Acestea sînt în funcţie de prestigiul avut, dar, în general, oamenii sînt îngropaţi în sicrie simple. Ce diferă este felul lemnului; cei mai înstăriţi pot folosi un lemn mai rezistent. Aceasta împlineşte nevoia de respect acordat rangului de cei rămaşi în viaţă, dar, evident, nu are nici o importanţă în ceea ce priveşte confortul celui ce a murit. Unele femei strigă:

Să-ţi fac copîrşeu de-aramă
Că ne-ai fost tare bună mamă.
Să-ţi fac copîrşeu de-argint
Să nu te bag în pămînt.

Primul distih atestă importanţa persoanei cu pricina, în cazul acesta, o mamă. Ea merită un coşciug bun, de metal. Nobilii – oamenii „cu greutate" – erau îngropaţi, se pare, în sicrie bătute în argint. Al doilea distih se referă la durabilitatea argintului. Acest coşciug, spre deosebire de unul de lemn, va împiedica trupul să putrezească în pămînt.

35. În latină, ***Ritu naturae capite hominem gigni mos est, pedibus efferi.***

36. Cuvîntul *probod* este de origine slavă, probabil derivat dintr-un cuvînt rutean. *Proboditi* înseamnă a pleca; *probodeti*, a însoţi. Cortegiul funerar le face pe amîndouă: mortul pleacă din această lume şi din sînul comunităţii (simbolizate de curte) în comunitatea lumii de dincolo (cimitirul) şi este însoţit pînă la mormînt de rude şi prieteni.

37. Vezi F. Child (1962, 481, 491) sub titlurile „morminte, îndrăgostiţi, plante şi arbori" şi „plante de pe morminte". Această temă comună se referă la împletirea tulpinilor sau a ramurilor pentru a simboliza rezistenţa iubirii pămînteşti, dincolo de moarte.

38. Oraţiile de nuntă conţin şi tema amînării inevitabilei despărţiri. Următoarele versuri, care fac iarăşi o legătura între moarte şi căsătorie, sînt oferite ca exemplu de Buga (1967, 82).

Sus în stîlpu vraniţii
Şade mama mniresii.
Să roagă sfîntului soare
Să ţie ziua mai mare
C-are-o fiică ducătoare.
Păste munţi la alte curţi
La părinţi necunoscuţi.

39. Niţa, sora Mariei, se jelea în acelaşi fel la moartea fratelui ei mai mare, în vara care a urmat. Apropiindu-se de cimitirul din Săliştea de Sus, a început să „vorbească" cu fratele lor, aflat deja acolo:

Uă de mine măi Mitrucă
Uă destide poarta larg
Uă că zine cine ţi-i drag.
Uă că şî Văsîle o zinit
Că o ştiut că ţi-i urît.
Uă scoală-te fă tu bine
Ţîpă pînza di pă tine
Şî te uită cine zine.

40. Marian (1982, 359) povesteşte un obicei interesant pe care l-a observat pentru prima dată în cursul înmormîntării unui geamăn. Cel rămas în viaţă a avut dreptul să-şi facă „un frate de cruce" (la fel cu un frate sau o soră de sînge). Alesul trebuia să fie născut în aceeaşi lună, fără a fi neapărat de acelaşi sex. După ce mortul a fost

coborît în groapă, cel rămas în viaţă a coborît şi el în mormînt. Apoi fratele sau sora de cruce l-a scos afară din mormînt; au luat un colac, l-au frînt şi l-au sărutat ca să-şi pecetluiască relaţia de frăţie. Căsătoria cu o soră sau un frate de acest fel era interzisă. Vezi, de asemenea, Kligman, 1981, 176, n. 31.

41. În visul lui Juji, fiul ei mort a venit seara la cină (vezi nota 11, mai sus). Cei care cunosc bine filmul lui Paradjanov *Umbrele strămoşilor uitaţi* îşi aduc cu siguranţă aminte de numeroasele ocazii cînd se crede că iubitul mort s-a reîntors la ceasul cinei sau în vizită. Tema filmului este chiar tema acestei cărţi. Felul mistic, asemănător viselor, în care este lucrat filmul, în concepţia criticilor, prezintă, prin alte mijloace, sistemul cosmologic explicat în paginile de faţă.

42. Danforth (1982, 99-106) prezintă un fenomen înrudit, întîlnit în Grecia rurală. Discursul se concentrează asupra metaforei trupului uman în chip de hrană mediatoare între viaţă şi moarte, construind o paralelă între viaţa umană şi cea a vegetaţiei, şi vorbeşte despre relaţia de consumare inversată dintre natură şi cultură.
Sacrificiul vieţii umane pentru Mama-Glie sau pentru zei este o temă familiară tuturor şi nu voi include aici o bibliografie reprezentativă; lucrarea cea mai cunoscută este Hubert şi Mauss, 1964. A face din altul o victimă, pentru a te hrăni, este, desigur, rădăcina legendei lui Dracula. Vampirii îşi menţin bunăstarea nocturnă sugînd forţa vitală a unui om în viaţă. Bînd sîngele altora, propriul lor sînge le curge prin vene, dîndu-le posibilitatea să „trăiască" în moarte. Aceste creaturi sînt situate cu adevărat „între" lumea de aici şi cea de dincolo, fiind doar „pe jumătate" în ambele locuri. După cum am văzut, disjuncţia dintre cele două lumi pare a fi completă; orice supravieţuieşte în amîndouă spaţiile stîrneşte în mod necesar groaza şi este un agent al răului. Pentru a combate aceste forţe ale răului, există un întreg sistem de farmece, descîntece şi alte practici rituale. (De pildă, în zona Banatului, se zice că trupul unui *strigoi*, al unei stafii, era dezgropat şi îngropat la loc, cu usturoi în gură. Alţii spun că i se tăia capul, ca să nu mai poată mînca inimile celor vii. Acestea sînt doar variante ale pironului bătut prin inima celui bănuit a fi vampir.) Parte din aceste practici sînt asociate cu gîndirea şi modul de acţiune creştin – cum ar fi *Cartea de desfăcut*, care circulă şi acum printre oameni – iar altele nu. Vezi, de pildă, Marian, 1893; Gorovei, 1931; Muşlea şi Bîrlea, 1970, 163-74, 462-93, 515-18; Rosetti, 1975; O. Bîrlea, 1976, 152-62, 382-88; Kligman, 1981. Un studiu recent asupra sistemului de simboluri vrăjitoreşti la ţăranii francezi, ce poate fi de referinţă, a fost publicat de Favret-Saada, 1980. Vezi, de asemenea, A. Strathern (1982) pentru analiza unor teme înrudite, legate de vrăjitorie, lăcomie, canibalism şi moarte.

43. Cele mai uimitoare relatări ale unor cazuri de auto-flagelare sau auto-mutilare din arhivele antropologice (vezi, de pildă, Durkheim, 1965, 431-64) nu se întîlnesc aici. Femeile pot încerca să se azvîrle în groapă sau pe mormînt, cerîndu-i mortului să le ia cu el sau să le lase pe ele să fie luate în schimb.

44. Interpretări variate au fost oferite în legătură cu înţelesul praznicului. Unele sugerează că este o formă de necrofilie, mîncatul simbolic al mortului. Pămîntul digeră morţii, şi tot aşa fac cei rămaşi în viaţă. Vezi, de exemplu, de Martino (1975, 225-29). Fajans, 1985, oferă o interpretare diferită, declarînd că a observat printre cei din Baining că unele dintre persoanele îndoliate mănîncă taro înmuiat în lichidele eliminate de trup, ca o reafirmare a legăturilor naturale ce există între mort şi rudele în viaţă; între timp, legăturile sociale sînt rupte prin diferite alte tabuuri legate de hrană. Felul în care se ia parte la moartea celui răposat, în mod simbolic, printr-un prînz ritual, aduce aminte de împărtăşania cu sîngele lui Hristos.

45. Ariès (1981, 167-68) spune că milostenia faţă de săraci face parte din înmormîntare. Arată de asemenea că „toate acele daruri şi pomeni sînt nu numai o reafirmare a generozităţii şi prosperităţii celui decedat, ci şi un mod de a interveni în favoarea acestuia la porţile raiului. Adunarea săracilor la înmormîntarea sa a fost ultimul lui act de milostenie". Cei săraci profită de astfel de zile, ca Ziua morţilor sau Paştele. Chiar înainte de Paşte, într-un alt sat, au sosit ţigani pribegi. De Duminica Paştelui, ţaranii au adus traistele la biserică pline cu pîine, ouă, carne şi băutură, ca să le fie binecuvîntate de preot. După ce slujba s-a sfîrşit, ţigăncile, cu pruncii agăţaţi la piept, au trecut de la om la om. Şorţurile lor largi s-au umplut în curînd de bucate. Mulţi săteni privesc cu necaz obiceiul acesta, văzîndu-l ca pe o înşelăciune, dar n-au ce să facă, întrucît aşa e voia lui Dumnezeu.

46. R. Rosaldo, 1984, pune accent pe următorul fapt: „Ritualurile pot servi ca vehicole pentru procesele ce se petrec înainte şi după ele. Ritualul înmormîntării, de pildă, nu conţine întregul proces al doliului. Este o greşeală să le confunzi, pentru că nici jelirea şi nici ritualul nu se cuprind şi nici nu se explică în întregime unul pe celălalt." În ciuda încercărilor academice de a explica exact contrariul, punctul său de vedere e bine argumentat.
47. Vezi cartea de rugăciune a lui Vancea de Buteasa, 1893. Cu credinţă în acest obicei, femeile ţineau întotdeauna să mă întrebe înainte de-a pleca data exactă cînd aveam să pornesc la drum. Aveau să se roage ca avionul să-mi ajungă în siguranţă.
48. Calculul datelor cînd trebuie să aibă loc mesele rituale de pomenire nu este precis. Unii socotesc a treia zi ca fiind ziua ce urmează înmormîntării (a patra zi de cînd persoana a murit) şi apoi a şasea săptămînă în funcţie de aceasta. Intervalele reflectă patimile lui Hristos; cele şase săptămîni sînt aproximarea a patruzeci de zile. Slujba de patruzeci de zile şi cea de un an sînt variante ale parastasului care are loc în seara dinainte de-a duce mortul la groapă. Slujba este o versiune mai scurtă a celei de înmormîntare. În general, oamenii se referă la slujbele de după înmormîntare ca la „dezlegarea morţilor", pentru că acesta este rolul lor.
Mi s-a spus că în a şasea săptămînă li se face slujbă celor ce s-au sinucis, dar nu şi copiilor care au murit nebotezaţi. Marian (1892, 355) povesteşte că a luat parte la o pomenire după şase săptămîni a cuiva care a murit departe de casă. „Obiceiul este să se facă un par îmbrăcat într-o cămaşă bărbătească sau o ie, după cum persoana care a murit era un bărbat sau o femeie, şi apoi să facă slujbă de înmormîntare, cu tot ritualul, şi la sfîrşit să îngroape parul în pămînt." Voi avea o relatare asemănătoare în capitolul care urmează.
49. Deşi se spune că morţii sînt de faţă în toate ocaziile rituale, de Moşi, pe 1 noiembrie (Ziua tuturor sfinţilor în calendarul bisericesc), ei sînt celebraţi în mod special. În ziua respectivă, în Ieud, toată lumea merge cu familia la cimitir. Cei ce merg iau cîte o lumînare pe care o aprind la mormînt. Alţii curăţă mormîntul şi îl împodobesc cu flori. Femeile aduc colaci şi lumînări la biserică, unde îl aşteaptă pe preot. Acestuia i se dă o foaie de hîrtie pe care sînt scrise numele morţilor din familie (împreună cu fiecare listă este pusă o bancnotă de 10 lei). La sfîrşitul slujbei pentru morţi, preotul rosteşte numele tuturor celor aflaţi pe listă. Apoi se spune *dezlegarea* pentru toţi morţii satului. Toată lumea se adună la cimitir. Lumînările sînt aprinse, aşa că cimitirul este luminat şi întunericul nopţii se spulberă. Ziua tuturor sfinţilor mai este sărbătorită încă şi la oraş, în special acolo unde sînt mulţi unguri. Datorită mărimii cimitirului şi a nenumăratelor lumînări aprinse, priveliştea e impresionantă. Mai mult, pomenile pot fi întinse chiar pe mormînt şi mîncate împreună „cu mortul". Cîteodată, sînt chemaţi ceteraşii să le cînte morţilor.

Capitolul IV

1. Ideea centrală a nunţii a fost deja discutată în Capitolul II. Nunta simbolică specifică sudului Transilvaniei şi Olteniei diferă de cea din Maramureş. În prima variantă, elementul cel mai important este *Cîntecul bradului*, bradul fiind în mod simbolic steagul de nuntă. Vezi, de pildă, M. Pop, 1976, 161-65 şi Bernabé, 1980.
2. Această categorie de fiinţe are nume foarte variate. Vezi, de pildă, Kligman, 1981, capitolul II şi Senn, 1982, pentru sursele româneşti. Karnoouh (1983 a, 85, 106) susţine că termenul de *strigoi* este legat etimologic de cuvîntul *strigături*. Rădăcina latină a cuvîntului, *striga*, se referă la o vrăjitoare sau un vampir. (În italiană, vrăjitoarele sînt *strege.*) Deşi nu ştiu dacă există într-adevăr o asociaţie conştientă între aceşti doi termeni, analiza lui pare convingătoare. Discursul lui Karnoouh continuă pe marginea relaţiei dintre femei şi Diavol.
Unii oameni sînt sortiţi să devină strigoi, precum cei născuţi cu căiţă sau cu coadă (deşi corectarea rituală a comportării datorate acestor însemne se crede că este eficace); pentru alţii, acest lucru e consecinţa unor greşeli ce s-au petrecut în desfăşurarea ritualului de înmormîntare, cum ar fi o pisică ce a trecut peste sau pe sub cadavru sau neoferirea tuturor pomenilor. Dar cel mai mare pericol îi aşteaptă pe cei cu vieţi neîmplinite. Desigur, aici reîntîlnim tema vampirului, a mortului viu. Ea constituie sîmburele central al romanului lui Stoker. (Cuvîntul *vampir* nu este

comun folclorului românesc. Pentru o relatare a acestei legende în zonele învecinate, vezi, de pildă, du Boulay, 1982, despre Grecia şi Georgieva, 1983, 153-83, despre Bulgaria.) Lucrarea lui Wolf (1975) conţine o listă a filmelor despre vampiri. Capodopera regizorului sovietic Paradjanov, *Umbrele strămoşilor uitaţi*, tratează tema dragostei neîmplinite şi a reîntoarcerii printre cei vii. Filmul este foarte bogat din punct de vedere etnografic. La sfîrşitul filmului, Ivan primeşte „sărutul morţii" de la iubita lui. Imaginea este foarte potrivită: braţele ei livide se întind să-l tragă înspre lumea sa; apoi culoarea lui Ivan este întocmai cu a ei şi cu aceea a pădurii de mesteceni care îi înconjoară. Se crede că în pădurile de mesteceni trăiesc sufletele morţilor (ca şi în alte locuri, cum ar fi în apă). Înmormîntarea lui Ivan (în versiunea originală) conţine un priveghi în care relaţia dintre moarte şi sexualitate este reprezentată în modul cel mai viu. O temă înrudită şi destul de răspîndită este aceea a „mortului recunoscător" (vezi Gerould, 1908). Această temă îşi are rădăcina în credinţa despre datoria sacră de a-i îngropa şi a le arăta respect celor morţi, pe care, dacă ţi-o îndeplineşti, sufletele îşi vor afla odihna şi vor fi „recunoscătoare".

3. „Împerecherea" obligatorie, dar contradictorie a sexualităţii cu moartea a dat naştere psihanalizei, existenţialismului, fatalismului şi religiei – dar şi lui Woody Allen, legendei „mortului recunoscător" şi veneraţiei Occidentului pentru Contele Dracula (în scopuri comerciale şi de divertisment). Las în sarcina cititorului să continue lista.
4. Aceasta îmi aduce aminte de un vers din *Durerea somnului* a lui Coleridge: „dorinţă amestecată cu un dezgust ciudat". Craft, în remarcabilul său articol „«Sărută-mă cu ale tale buze roşii» – gen şi inversiune în *Dracula* de Bram Stoker" (1984), analizează relaţia ambivalentă dintre dorinţă şi teamă în privinţa vampirismului. Analiza lui sensibilă pune accent pe elementele de erotică homosexuală prezente în poveste (şi pe „anxietatea sexuală generală a culturii tîrzii victoriene").
5. Este limpede că nu toţi oamenii se căsătoresc. Cei trecuţi de vîrsta naşterii copiilor nu au parte de nunţi simbolice; ei sînt înmormîntaţi doar ca simpli robi ai lui Dumnezeu. Pentru femei, se spune că „şi-au păstrat fecioria".
6. Wolf (1975, xviii), scriind despre atracţia pe care o are pentru toţi Dracula, „un personaj care ne confruntă cu toate misterele primordiale: moartea, sîngele şi iubirea", spune că Stoker „ne face să înţelegem prin propria noastră experienţă de ce se spune că vampirul este invizibil în oglindă. El este acolo, dar noi nu îl recunoaştem din pricină că propriul nostru chip ne stă în cale." Într-adevăr, „sinele" (altul decît conştiinţa de sine) nu reuşeşte să se recunoască niciodată; ci proiectează în „celălalt" ceea ce preferă să nu vadă în el însuşi. Şi astfel începe discursul mistificator despre sine şi celălalt.
7. Vezi, în special, Herzfeld, 1981; Danforth (1982, 71-115) şi du Boulay, 1982. Literatura scrisă pe seama metaforei e foarte cuprinzătoare. Ca lucrări clasice, sînt de consultat, de pildă, Jakobson, 1960, 1966, 1968; Black, 1962 şi Richards, [1936] 1964. Ca lucrări mai recente, vezi Fernandez, 1974; Ricoeur, 1977; de Man, 1978; Sacks, 1978; Ortony, 1979 şi M. Johnson, 1981. Ţin să îi mulţumesc Chanei Kronfeld pentru ajutorul pe care mi l-a dat în privinţa bibliografiei. Vezi, de asemenea, Kronfeld, 1983.
8. Lucrări reprezentative despre România sînt, în mod special, Muşlea, 1972; Fochi, 1964 (491-530, pentru o cercetare comparativă a literaturii etnografice); H. Stahl, 1983. Despre Grecia: Herzfeld, 1981; Danforth, 1982. Despre China: Martin, 1985; E. Johnson, 1985. Africa: Lévy-Bruhl (1963, 395-96).
Cititorul nu trebuie să creadă că legătura dintre nuntă şi moarte e tipică numai unor culturi „exotice". Voi cita aici următorul fragment din folclorul francez, asemănător cu balada românească *Mioriţa* (Fochi, 1964, 80, n. 40):

Ne dites pas à ma mère que je suis noyé.	Nu-i spuneţi mamei că m-am înecat.
Mais dites-lui plutôt que je suis marié	Ci-i spuneţi că m-am însurat
Avec la plus belle fille, qu'il y eut dans la cité.	Cu cea mai mîndră fată ce-am aflat.

Fochi, 1964, este una din cele mai comprehensibile surse de material comparativ, în mod special slav şi european. Segalen (1983, 28) include de asemenea diverse zicători cu privire la subiect, ca aceasta din Gasconia, de pildă: „Quand on se marie, à mort il faut penser" (Cînd te căsătoreşti, trebuie să te gîndeşti la moarte).

9. Pentru o analiză mai detaliată asupra acestui subiect, vezi, de pildă, Warner, 1959; von Hildebrand, 1970; Scheper, 1971; Maltz, 1978; Feeley-Harnik, 1981.
10. Warner (1959, 368-69) notează următoarele pasaje din Cîntarea Cîntărilor: „El m-a dus în casa de ospăţ şi sus drept steag era iubirea" (2, 4); „Iubitul meu este al meu şi eu sînt a lui. El printre crini îşi paşte mieii" (2, 16); „Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima" (4, 9).
11. Într-un comentariu ce atrage atenţia asupra articolului lui Fernandez despre metaforă (1974, 139), Maltz observă, „importanţa folosirii unor metafore multiple pentru a plasa un singur subiect în două domenii diferite în acelaşi timp, ca un mijloc de a transcende caracteristicile unuia singur". Steagul negru pare fi un exemplu tipic.
12. La înmormîntările femeilor ce n-au fost niciodată măritate sau ale unor văduve foarte pioase, femeile (în special cele trecute de menopauză), şi nu bărbaţii, cum se obişnuieşte, poartă coşciugul, urmîndu-le ultima dorinţă. Din nou se face o separare de ordin sexual în convoi. În cazul acestora, moarta este ca o fată, neangajată în relaţii sexuale, şi de aceea este însoţită de alaiul ei, alcătuit din femei.
13. Analiza trăsăturilor formale ale poeziei rituale nu poate fi făcută în această carte. Nu intenţionez să bagatelizez semnificaţia relaţiei dintre formă şi conţinut; este embrionară şi, într-un fel, se regăseşte în tot cuprinsul acestei lucrări. În ceea ce priveşte paralelismul, în afară de Jakobson (de exemplu: 1960, 1966, 1968), vezi Fox, 1977. Despre metaforă în folclorul maramureşean, a se vedea Brătulescu, 1963.
14. Sînt pe deplin conştientă de calitatea subiectivă a acestei declaraţii. Nu vreau să diminuez suferinţa din lamentările de la o înmormîntare „normală". Riturile funerare sînt extenuante din pricina emoţiei în orice împrejurare. Părerea sătenilor, însă, este că moartea cuiva nemăritat ori neînsurat este cel mai greu de suportat. Acest lucru este exprimat în ritul funerar ca un fenomen cataclismic. Ţesătura orală şi vizuală de metafore şi metonimii este copleşitoare. În vreme ce am fost emoţionată pînă la lacrimi de imaginile evocate în bocete şi la alte înmormîntări, nu numai la nunta mortului, era şi mai greu să păstrezi distanţa în prezenţa unei fete tinere moarte, îmbrăcate în mireasă. Participarea la aceste evenimente a ajuns să fie o bună lecţie despre „poetica" morţii. (Pînă în acel moment, eram obişnuită cu practicile mai alienate ale societăţii noastre „avansate".) În decursul muncii mele de teren, am fost prezentă la cinci nunţi ale mortului. Voi prezenta particularităţile fiecăreia pe parcursul capitolului.
15. Multe dintre aceste apelative sînt precedate de pronumele de persoana a II-a în forma lui familiară. Aceasta micşorează distanţa dintre cei morţi şi cei vii. Aşa cum am văzut în capitolul precedent, morţii înseşi i se adresează în această manieră: „Tu, moarte".
16. Vezi discuţia precedentă despre relaţia dintre Iisus Hristos şi Biserică şi mai cu seamă dintre fecioare şi Iisus. Von Hildebrand (1970, 89) dă următorul citat din *Apologia ad Imp. Constantium* a Sf. Atanasie: „Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul şi Mîntuitorul nostru, ne-a dat prin virginitatea Lui o pildă de sfinţenie angelică şi de aceea Biserica le-a numit întotdeauna pe fecioarele ce şi-au păstrat această virtute mirese ale lui Hristos".
17. Despre căsătoria divină, vezi, de pildă, Dumézil, 1979. O formă înrudită de nuntă divină este „nunta cosmică" din *Mioriţa* (ciobanul este căsătorit cu forţele divine ale naturii).
18. Se poate presupune că această căsătorie a fetelor cu Fiul lui Dumnezeu îşi are rădăcinile în tradiţia creştină; însă explicaţia nu a fost niciodată oferită de un ieudean în mod spontan. La vremea respectivă, nu ştiam prea multe despre această tradiţie, aşa că nu am insistat.
19. Brăiloiu (1938, 56) a cules versuri asemănătoare peste munţi, la vecini, în Ţara Oaşului:

Cetirile îz clopotile
Şi stiagu îz prapurile

A ta nuntă-i mohorîtă
La tătă lumea-i urîtă
A tău steagu-i supăratu
Că nu-i roşu şi cu alb
Nouă să ne fie dragu.

Versuri asemănătoare pot fi găsite şi în alte colecţii de poezie orală, cum ar fi Marian, 1892, Papahagi, 1925; I. Bîrlea, 1968.

20. M-am referit în mod constant la versurile prezentate ca „fragmente" sau „citate", în ciuda lungimii. Bocitoarele nu contenesc, pînă cînd sînt silite să se oprească de regulile rituale (de pildă, cînd preotul rosteşte rugăciunile) sau din cauza epuizării. În decursul acestei „nunţi", am înregistrat-o pe una din surorile lui Gasie, timp de o oră şi jumătate fără oprire. Aş fi putut face acelaşi lucru cu oricare dintre surorile ei. Vezi Anexa D. Durerea poate fi covîrşitoare. La unele femei, ea se manifestă prin bocetul în starea de transă; altele sînt mult prea copleşite ca să se vaite în felul acesta. Mama Gasiei era bolnavă de inimă; ceilalţi membrii ai familiei o domoleau, cu îngrijorare, în impulsul ei de a jeli necontrolat. Ritualul în întregime este extenuant. După cum spun femeile, bocitul uşurează durerea.
21. Chiar dacă un tînăr vine în casă ca ginere, nevasta pe el trebuie să-l asculte şi se va alătura neamului lui în *ceia lume.*
22. Capitolul II redă numeroase versuri despre greutăţile vieţii după căsătorie pentru femei. În fragmentul de bocet, se spune cum socrii nu se vor certa cu ea. De comparat aceasta cu, de pildă:

    Să ai pe unde a-nturna
    Cînd socra ta te-a certa.
    Să ai pe unde-a zini
    Cînd socra-ta te-a sfădi.

    Aceste versuri atrag miresei atenţia că mama ei va fi acolo pentru ea, ori de cîte ori n-o să mai poată îndura greutăţile vieţii de nevastă. Desigur că, spre deosebire de căsătorie, unde, cel puţin teoretic, mai e „cale de întoarcere", din moarte nu mai există întoarcere.
23. Faptul îmi aminteşte de următoarea strigătură auzită la nunţi:

    Decît măritată rău
    I mai bine în copîrşeu
    O fată pă trăiul tău.

    Moartea oferă o anumită autonomie pe care o căsătorie rea o neagă printr-o exagerată supunere.
24. Punctul de vedere al lui Danforth este important: „Se alege perspectiva miresei deoarece, într-o societate în care locuinţa după căsătorie este cea a bărbatului, din chiar această perspectivă, analogia dintre moarte şi nuntă este extrem de evidentă" (1982, 75).
25. În bocetele de mai sus, în toate exemplele date, există o „evidentă" violare a consistenţei logice. În vreme ce se crede că Mări o să se ducă la ceruri, fiindcă are numai şapte ani, faptul totuşi nu e sigur. Nu este sigur nici că Gasie are vreo legătură cu moartea ei. Dar chiar şi dezbaterile ştiinţifice devin nesigure în faţa morţii (vezi dilema morţii legale). Lacunele din consistenţa logică a analizei acestui sistem conceptual sînt compensate prin consistenţa simbolică.
    În ceea ce priveşte nunta, sînt destule căsătorii neobişnuite şi printre acelea „normale". Pentru acestea, se cere aprobare medicală sau de la biserică. Vezi capitolul I.
26. Brăiloiu (1938, 34) citează nişte versuri pe aceeaşi temă:

    N'ireasa-i în temet'eu
    N'irele la tată-său
    N'ireasa-i pusă-n sălaş
    Nuntă fără ceteraş.

    (Cuvintele folosite aici pentru cimitir şi sicriu pot fi auzite ocazional şi în Maramureş, dar sînt mai puţin obişnuite decît *ţintirim* sau *copîrşeu.*)
27. În Breb, în afară de ceteraşi, cîţiva tineri însoţesc convoiul, sunînd din cînd în cînd din *trîmdiţă,* o goarnă lungă muntenească din care se sună şi cu alte ocazii. Trîmbiţele nu se află însă în raza de vedere a celor din convoiul funerar. Cei care suflă în ele merg pe un drum paralel. Sunetele sînt ca nişte ecouri dintr-o altă lume, chemînd sufletul mortului. (Cei ce au văzut *Umbrele strămoşilor uitaţi* îşi amintesc că şi acolo se aud sunete similare de goarnă.) În vreme ce convoiul de nuntă se îndreaptă spre biserică, se cîntă melodii de jale elaborate pe tema morţii-nuntă. Această muzică solemnă nu durează însă decît cîteva momente, fiind urmată de cea triumfătoare de după slujbă.

Există relatări ale unor priveghiuri la nunta mortului de pe vremuri cînd relaţia dintre sexualitate şi moarte era de-a dreptul explicită. Mortul era aşezat în mijlocul unei camere în care lumea benchetuia – în cinstea lui. Eventual, unii făceau curte, pentru a anihila efectul morţii. (O versiune dramatizată a acestui obicei apare în filmul lui Paradjanov.)

28. Aceste versuri au fost rostite la moartea Gasiei. O soră a strigat o altă variantă:

Faţa ta ca bujoru
Cum s-a face ca lutu.
Faţa ta ca viola
Cum s-a face ca tina.

29. În discuţia despre nuntă şi moarte şi repetiţia ciclurilor vieţii, naşterea are o semnificaţie aparte. Cu fiecare nuntă şi fiecare moarte, avem o nouă „naştere." Aşa cum am arătat în introducere însă, naşterea nu este la fel de puternic marcată prin ritualuri precum celelalte evenimente. Dat fiind subiectul acestei cărţi, naşterea nu a fost un punct central al discuţiilor. Este ca o continuă prezenţă absentă.
Relaţiile structurale dintre rituri, calendaristice ori ale ciclului vieţii, au fost discutate pentru prima oară de Van Gennep, 1960. Vezi, de asemenea, T. Turner, 1977.

30. În sat sînt jucate piesele despre moarte şi înviere. *Viflaimul* se joacă în faţa bisericii; a primit în mod limpede un ton de teatru folcloric. Şi el, ca şi toate celelalte sărbători creştine, au fost descurajate de partid. Piesele despre moarte şi înviere sînt legate de ciclul naturii. Ele presupun de obicei un păstor, o capră şi un ţigan. (Studiile despre folclorul românesc sînt pline de relatări şi analize ale acestei teme. Pentru cîteva succinte opinii, vezi M. Pop, 1976, 33-84; Kligman, 1981, 134-38.) Personajele mascate merg de la o casă la alta, ceea ce este tipic în tradiţia teatrului de acest gen.

31. Următoarea iertăciune este luată din Marian (1892, 259). M-am hotărît să o includ, din cauza orizontului larg de trăiri prezentate – natura, relaţiile de rudenie, hrana:

Ie-ţi Marie ziuă bună
Dela soare, dela nori
Dela a tale surori.
Dela struţu de busuocu
Dela feciori, dela jocu.
Dela fete din uliţă
Ie-ţi Marie ziuă bună
Dela păhăruţu cu miere
Dela feciori, dela bere.

32. Ideea de a „muri slujindu-ţi ţara" este importantă pentru acceptarea acestui tip de moarte. Baladele despre ravagiile războiului sînt extrem de emoţionante; la fel şi scrisorile – în versuri – trimise acasă de pe front. Într-una dintre balade găsim un dialog între un soldat care moare şi pădurea cu care omul se sfătuieşte adesea. El se poate încrede în ea ca într-o mamă bună. Soldatul îi cere codrului să îl ascundă de mama lui adevărată. (În *Mioriţa* i se cere oiţei să îi spună mamei că ciobănaşul s-a însurat. În balada de război, soldatul moare ca un erou, neştiut de nimeni.)

Codrule orice-i vedea
În tine cît oi şedea
Nu spune la mama mea.
De mi-i vedea mort în tine
Spune maicii că mi-e bine.
De mi-i vedea c-am murit
Spune că nu m-ai întîlnit.
Lasă-mi frunze de-nvelit
Crengile d-acoperit.
Ziua vîntu şi-a sufla
Noaptea frunze şi-a pica.
Pă mine m-or astupa
Şi nimen nu m-a afla.

33. În timpul amplei munci de teren pe care am efectuat-o, un vecin a murit de o moarte rea în mîinile „huliganilor". Era cunoscut drept om serios, care muncea din greu să cîştige bani suficienţi să-şi întreţină familia. Îl aşteptau să vină acasă de sărbători, dar felul cum s-a întors a fost o lovitură pentru ei. Fusese înjunghiat de mai multe ori cu cuţitul.
34. În acest punct, cînd îmi amintesc de povestea aceea de groază, îmi dau seama că eram deja conştientă de confruntarea dintre două culturi. Ascultîndu-i cum vorbesc, reacţia mea era determinată de cultura din care veneam. Crima îmi evoca răspunsuri stereotipe, bazate pe experienţa mea de la Chicago. Primul meu gînd a fost că nici un om sănătos la cap nu ar fi trimis o fetiţă, de una singură, într-un sat pustiu, cu un bărbat tînăr care le era aproape necunoscut. Imagini învălmăşite din *Iarna decanului* de Bellow îmi veneau în minte. Dar eram în Maramureş, nu în Chicago. Nu exista nici un precedent pentru „fireasca" mea teamă. Era perfect normal, un gest de *omenie*, exploatat în mod tragic. Pe mine ideea mă îmbolnăvea.
35. Nimeni nu părea să-şi pună întrebarea de ce, în primul rînd, nu împiedicase Dumnezeu acest omor înfiorător. Asta i-a fost soarta. De asemenea, înjunghiată fiind, părea curios că nu exista nici o urmă de sînge pe podea, care să-i ajute pe cei din familie s-o descopere. Medicul a declarat că, uneori, în funcţie de poziţia în care pătrunde cuţitul în inimă, poate să nu curgă sînge. Dar sîngele tot ar fi trebuit să fie prezent din cauza rănii de la umăr.
36. A fost unul din acele momente cînd a fotografia moarta mi s-a părut aproape de nesuportat. Familia mi-a cerut să fac poze şi mi s-a părut că era singurul lucru ce-l puteam face pentru ei. Dar a fost îngrozitor. Camera era mică, înghesuită şi înăbuşitoare. Tovarăşele de joacă ale Măriei se uitau ţintă la ea, acoperindu-şi gura cu amîndouă mîinile. Uitîndu-mă la scena aceea de disperare mută, mi se părea că se învîrte camera cu mine.
37. Karnoouh (1983 a, 125) analizează o denotaţie lingvistică similară, datorată unor schimbări economice în sat. Cuvîntul *bocotan* se referă la acel *nouveau riche* care şi-a cîştigat averea în urma înşelării muncitorilor sezonieri. Termenul îl distinge de fostele *gazde*, bogaţii avînd un statut moştenit din moşi-strămoşi.
38. Un incident petrecut în timpul nunţii mortului arată de asemenea schimbările aduse de timpurile moderne. În toiul înmormîntării, în sat a apărut o maşină plină de turişti japonezi. Din cauză că *moroşenii* s-au dat politicos la o parte ca să treacă „domnii" şi străinii, turiştii s-au trezit în curînd lîngă coşciugul împodobit cu flori, scos deja din casă. Capacul nu fusese încă bătut în cuie, pînă cînd convoiul nu era gata să pornească. Oamenii în doliu nu au dat prea mare atenţie nou veniţilor şi invers. După cîteva clipe, turiştii s-au şi înşirat cu aparatele de fotografiat scoase. Au făcut poze timp de cinci minute şi apoi s-au suit înapoi în maşină. Nici nu s-au mai obosit să se ducă pînă la vechea biserică de lemn. Episodul a fost pentru mine o vie reprezentare a stereotipului turistului, ca şi a obiectivizării „celuilalt".
    L-au prins pe ucigaşul Măriei în gara unui oraş din sud. Era travestit în femeie. Ceea ce am înţeles eu la timpul respectiv era că acuzatul trebuia să fie adus şi judecat în sat. Nu am aflat niciodată cum s-a terminat procesul.
39. Vezi în special Fochi (1964, 491-552). Pentru variante în spaţiul Maramureşului, vezi Rîpă, 1972; în general, *Mioriţa* este cîntată în chip de colind de Crăciun, *Trei păcurărei*.
    Mioriţa a inspirat multe interpretări de specialitate. De curînd, unii cercetători politici au sugerat că o „cauză" a aparentei pasivităţi a românilor poate fi acel fatalist *Weltanschauung* pe care îl implică *Mioriţa*. Shafir (1985, 405) observă: „După Blaga, fiinţa românească este o continuă contopire cu natura şi o contemplare a acesteia, ceea ce implică o absenţă din dimensiunile temporale ale istoriei, sau o ignorare a lor, rămînînd în schimb conştientă de eternitatea lor spirituală." Nu este stilul meu să mă angajez în „filosofări" de genul acesta; interpretările date de Blaga baladei (ca şi de Eliade) au fost combătute de H. Stahl (1983). Nu amintesc de *Mioriţa* din cauza pretinsei contribuţii aduse la înţelegerea culturii politice româneşti; ceea ce mă interesează este alegoria moarte-nuntă.
    Muşlea (1972, 34) spune că începuturile cercetărilor etnografice în legătură cu „nunta mortului", temă ce i-a pasionat pe specialiştii în *Mioriţa*, s-ar datora scriitoarei M. Bibescu, în 1923, care a atras atenţia asupra acestui fapt, scriind: „Înmormîntarea flăcăilor şi fetelor tinere îmbracă toate aspectele unui ritual de nuntă, pentru că cei

ce mor la o vîrstă la care alţii caută un soţ sau o soaţă se zice că s-au îndrăgostit de moarte." Acest punct de vedere a fost contrazis de etnografi, opinie la care mă alătur şi eu. Brăiloiu (1946, 1973), printre alţii, cum ar fi H. Stahl, argumentează că „simularea nunţii sugerează sufletului că menirea lui pe pămînt a fost îndeplinită". În esenţă, *Mioriţa* nu exprimă „renunţarea voluntară", nici „adorarea morţii", ci, mai curînd, apărarea vieţii înseşi.

40. Mieii sînt în general socotiţi sacri; se zice despre ei că s-au jucat cu Iisus copil. Păstorii, formînd o civilizaţie aparte, de sine stătătoare în cadrul civilizaţiei ţărăneşti, îşi petrec nopţile lungi pe munte, la păşune, povestindu-şi unii altora. Mioara năzdrăvană este principalul personaj în acest folclor. Relaţia dintre cioban şi mioara năzdrăvană este o relaţie foarte specială, de sexualitate sublimată (fapt, de altfel, adevărat pentru toate formele rituale sau literare). Din nou, tema purităţii şi a căderii în păcat apare în urzeala acestor poveşti. Multe dintre ele (cel puţin din cele auzite de mine) sînt o versiune a legendei căderii omului. Pe scurt, păstorul, prosperînd cu ajutorul mioarei, începe să aibă o legătură din ce în ce mai strînsă cu lumea satului. În cele din urmă, îşi va aduce mîndruţa la stînă. Mioara socoteşte faptul drept o trădare şi îl izgoneşte pe păstor de la stînă. Certîndu-se, păstorul blestemă mioara şi o lasă însărcinată. Elementul concepţiei imaculate este evident. Următoarea poveste din acest ciclu (una conducînd la alta de-a lungul seriei) relatează despre viaţa fiului mioarei. Vezi şi Densuşianu, 1966, despre poezia pastorală.
41. Aduceţi-vă aminte că moartea Gasiei le-a fost anunţată la fel surorilor ei: printr-o telegramă ce le spunea că s-a măritat. Este convenţia obişnuită.
42. Nunta mortului şi *Mioriţa* se întîlnesc în Transilvania, dar nu numai. Cu alte cuvinte, Transilvania e doar unul din locurile de răspîndire a motivului, şi nu sursa lui.
Ar trebui observat faptul că aceeaşi idee a căsătoriei simbolice constituie un aspect important al operei literare *Dracula*. Arthur este în cele din urmă căsătorit cu Lucy, aşa cum, într-un mod pervers, prada lui Dracula se căsătoreşte cu el. Legăturile lui Dracula, prin specificul prerogativelor înrudirii de spirit şi al deposedării de sînge, denaturează relaţiile celor de acelaşi sînge. Victimelor sale, la care el se referă ca la „familia" sa, nu le mai pasă deloc de nici unul din tabuuri, nici chiar de cele mai sfinte; incestul şi crimele devin preocuparea lor favorită, în fiecare noapte. Această căsătorie spirituală este cu totul diferită de cea despre care discutăm; este blestemată, nu binecuvîntată. În cele din urmă, nu i se îngăduie să dureze. De asemenea, lumea lui Dracula este o inversare a ordinii fireşti a relaţiilor sociale. Din acest punct de vedere, romanul este similar ritualului, iar Dracula poate fi privit ca un personaj literar înrudit cu figura bufonului sau a nebunului din cultura populară. (Vezi Kligman, 1981, capitolul IV, pentru un studiu al inversiunii în ritualul românesc.) Ca exemplu tipic de inversiune rituală, Dracula permite o alternativă la tabuuri, în locul unei actualizări a lor.
43. De pildă, în *Horea găinii* sexualitatea este un subiect „de joacă". Această secvenţă rituală este în întregime despre sexualitate şi, bine ascunse în cadrul ritualului, secretele sale cele mai intime pot fi împărtăşite cu îndrăzneală. Deşi glumele sexuale excită în general, totuşi cu toţii sînt uşuraţi atunci cînd în cadrul căsniciei predomină normele fireşti, de zi cu zi, ale fidelităţii. Ritualurile împing lucrurile pînă la limită, fără a sancţiona depăşirea acesteia.
44. Tensiunea dintre dorinţă şi înfrînare şi-a găsit exprimarea în relaţia dintre sacru şi profan, identitate şi supra-eu, individual şi social. Cele zece porunci sînt un exemplu de text mijlocitor.
45. Păstorii au propriul lor tezaur de practici magice, diferite de cele obişnuite. Magia lor este specifică pentru nevoile stînii şi ale ciobanilor.
46. Danforth (1982, 81) citează o variantă greacă ce cuprinde această temă:

> Voi, tineri păstori, voi tineri făr' de noroc,
> Mîine vă veţi întoarce în sat, în tristul nostru ţinut natal.
> . . . .
> Nu le spuneţi că m-au ucis.
> Nu le spuneţi că sînt mort.
> Spuneţi-le doar că m-am însurat şi mi-am luat nevastă bună.
> Piatra de mormînt mi-am luat-o drept soacră, neagra ţărînă drept nevastă,
> Şi-am pietricele drept cumnate şi cumnaţi.

Danforth atrage atenţia asupra naturii relaţiilor de rudenie, în analiza pe care o face acestui fragment: „Greutatea pietrei de mormînt sugerează natura oprimantă a relaţiilor cu soacra, care în folclorul grecesc este întotdeauna un personaj negativ. Negreaţa pămîntului sugerează culoarea rochiei de doliu pe care o va îmbrăca văduva, ca urmare a căsătoriei lui cu ţărîna. Aici este un contrast implicit între rochia neagră şi cea albă pe care ar fi purtat-o la nunta ei. În final, pietricelele devenite cumnaţii şi cumnatele lui sînt parte din lumea naturală. Astfel, trecerea celui ce moare din căminul şi familia lui în mormînt, dintr-o stare socială ori culturală la una naturală, este cuprinsă în ecuaţia mutării sale din casa şi familia sa iniţială în casa elementelor naturale înrudite cu el."

47. Eliade (1972, 251) scrie: „În *Mioriţa*, întregul univers este transfigurat. Sîntem transpuşi într-un univers liturgic, în care Tainele (în sensul religios al termenului) sînt aduse la îndeplinire... Una din caracteristicile creştinismului ţărănesc al românilor şi al Europei de Est este prezenţa multor elemente religioase «păgîne», arhaice, cîteodată abia creştinate. Este o nouă creaţie religioasă, ciudată pentru sud-estul Europei, pe care o numim «creştinism cosmic», pentru că, pe de o parte, proiectează taina cristică asupra întregii naturi, iar, pe de alta, trece cu vederea elementele istorice ale creştinismului, pentru a se retrage, în schimb, în dimensiunea liturgică a existenţei omului în lume". În alt loc, el defineşte creştinismul cosmic ca fiind „dominat de o nostalgie a naturii sfinţite de prezenţa lui Iisus" (în H. Stahl, 1983, 170). Noţiunea lui Eliade de „creştinism cosmic" pare sugestivă dintr-un punct de vedere hermeneutic. Cu toate acestea, mă alătur punctului de vedere al lui H. Stahl, în general critic, asupra interpretărilor oferite de Eliade (şi Blaga). Eliade, ca şi Blaga şi alţii, îşi construieşte viziunea sa proprie asupra comunităţii ţărăneşti, cu care o muncă de teren extensivă nu poate cădea de acord. Vezi H. Stahl, 1983, 154-75.

48. Pop şi Ruxăndoiu (1976, 329) discută şi ei aspectul veşniciei. Autorii observă contradicţia dintre condiţia muritoare a omului şi „sentimentul şi conştiinţa infinitului". Veşnicia mediază această contradicţie, eterna tragedie a condiţiei umane. Ei declară că păstorul devine veşnic prin actul nunţii. H. Stahl (1983, 166) se referă la relaţia de transformare ce există între nunta mortului şi nunta cosmică din *Mioriţa*. Cea din urmă devine o metaforă a unei reprezentări simbolice (nunta mortului). În nunta mioritică, elementele naturii substituie oamenii ce joacă de obicei rolurile rituale în nunta mortului; de pildă, soarele şi luna stau în locul naşilor. Stahl este de părere că „această încriptare a simbolismului de bază în alte simboluri ridică nivelul versurilor pînă la o poezie sofisticată şi încîntătoare."

49. Stahl (1983, 162-67) notează că el şi cu Brăiloiu (1946, 1973) sînt în general de acord în analizarea *Mioriţei* şi a legăturii ei fundamentale cu materialul etnografic. El preferă însă să atragă atenţia asupra sentimentului de teamă care motivează aceste practici, în vreme ce Brăiloiu pune accentul pe pomenire. Dezacordul, dacă poate fi numit aşa, pare de ordin academic. Ambele sînt trăsături „cauzale", într-o relaţie dinamică. Critica pe care Stahl i-o aduce lui Eliade este, după părerea mea, meritată, deşi tonul pare cam strident. Eliade (1972, 250) declară: „În universul ţărănesc, teama de strigoi nu pare să joace rolul central pe care i-l acordă Brăiloiu. În România, ca şi în alte părţi ale Europei de Est, teama de vampiri şi de strigoi e mai curînd rezultatul unei crize ocazionale, al unei panici răspîndită repede în întreaga comunitate, ca urmare a unor calamităţi neobişnuite – epidemii, de pildă, sau catastrofe de proporţii cosmice sau istorice". Păstrîndu-mi respectul pentru uriaşa erudiţie a lui Eliade, mă văd nevoită să arăt că declaraţia este în întregime nefondată (după cum demonstrează această carte, precum şi excelentele lucrări ale şcolii româneşti de sociologie). Credinţa în spiritele răuvoitoare mai există încă. Teama de „morţii vii" este în mod limpede legată de mitul vampirului, asociat cu Dracula.

50. Aceste păreri sînt generalizate şi nu ne referim acum la regula relativismului cultural, care ar putea argumenta că fenomenul nu este adevărat într-o anume comunitate. Pensulaţiile largi ale istoriei şterg particularităţile experienţelor. Raţionalismul ştiinţific, tehnologia, comerţul – toate acestea nu au drept principală preocupare sufletul şi mîntuirea lui. (Dimpotrivă, mulţi ar putea să argumenteze că au contribuit la coruperea sufletului.) Progresul nu lasă prea mult loc ideii de moarte. Dar a pretinde că moartea nu există nu face ca ea să şi dispară. De aceea se întîmplă ca, fiind confruntaţi cu moartea celorlalţi, oamenii să devină „religioşi" în ciuda unei vieţi de negare a credinţei şi a practicilor religioase. În lumea contemporană, criza

este aceea care aduce în centrul atenţiei reconsiderarea morţii şi a înţelesului ei. Gîndiţi-vă doar la semnificaţia pelerinajului la mînăstiri făcut de cei ce suferă de cancer în ultima fază.

51. Ariès (1982, 614) rezumă această degenerare a morţii: „Moartea unui pacient în spital, acoperit de tuburi, devine o imagine familiară, mai înspăimîntătoare încă decît scheletul, simbolul vremelniciei folosit de retorica macabră... Credinţa în păcat era necesară pentru îmblînzirea ideii de moarte; dispariţia păcatului a readus moartea la sălbăticia ei originară". Alăturarea paradoxală a sexualităţii şi a morţii se manifestă în cele din urmă tragic (în viaţa cotidiană, iar nu simbolic) prin victimele SIDA. Argumentaţia fundamentaliştilor şi a conservatorilor afirmă că este o pedeapsă a violării regulilor heterosexuale. Pedeapsa divină a morţii este în acest caz manifestarea voinţei lui Dumnezeu.

52. Probabil că o manifestare a umorului politic a fost cea care, pînă de curînd, a permis românilor să comercializeze patima turiştilor din Occident pentru fanteziile „decadente"; astăzi, poate fi parcurs un drum al Contelui, cu ajutorul unor ghiduri ce invită oaspeţii în „Ţinutul lui Dracula". Turismul românesc însă nu profită pe cît ar trebui şi nu exploatează pînă la capăt fanteziile străinilor. În 1985, Biroul de Turism m-a informat că sosise un grup de şaizeci de americani ca să petreacă Halloweenul în Transilvania. Nu prea ştiau exact ce să facă cu ei, deoarece Halloweenul nu este sărbătorit acolo.

53. Nu am informaţii dacă aceste obiceiuri de la nunta mortului se mai practică şi în alte zone din România.

Capitolul V

1. De obicei, copiii şi fetele tinere poartă costumele tradiţionale zilnic, la fel şi femeile. Bărbaţii poartă în general cămăşi şi pantaloni ca la oraş. Însă şi ei poartă o vestă de lînă sau de piele cusută în casă. În timpul iernii grele, poartă de asemenea iţarii groşi, „ţărăneşti", de lînă, iar vara, cînd e arşiţă, *gatii* răcoroşi şi largi. Mai toţi însă poartă în sat haine tradiţionale duminica şi de sărbători, mîndrindu-se cu faptul că sînt ieudeni. Aşa se întîmplă şi în restul Maramureşului. Cei ce trăiesc la oraş, în Baia Mare, Sighet şi Vişeu, s-au obişnuit să amestece stilurile de îmbrăcăminte. Deseori, rudele de la ţară vin îmbrăcate ca-n sat să-i viziteze pe cei de la oraş ori să cumpere cîte ceva. De obicei, cînd orăşenii se duc în sat la sfîrşitul săptămînii, îmbracă şi ei portul tradiţional. Mai ales cei tineri şi mai puţin „intelectuali".

2. Cartea aceasta nu îşi propune să polemizeze cu privire la statutul României de stat socialist sau nu. Ceauşescu o prezenta ca atare, iar cetăţenii ţării o considerau socialistă. Important pentru studiul nostru este ceea ce înţeleg ei prin aceasta, şi nu sensul dat de doctrina marxistă sau acela prins în broşurile ideologizante. Vezi Burawoy, 1978, pentru o expunere a „înţelegerii" socialismului printre muncitorii din Ungaria, ca şi Haraszti, 1978 şi Kenedi, 1982.

3. Este limpede că războiul a adus schimbări profunde în viaţa lor. Modificările aduse însă de perioada postbelică în România sînt fără precedent.

4. Vezi Jowitt, 1974; de asemenea, Georgescu, 1985 şi Shafir, 1985. Pentru o documentaţie mai cuprinzătoare asupra înrăutăţirii condiţiilor economice şi sociale în România, concomitent cu afirmarea cultului personalităţii al lui Ceauşescu, de tip hegemonic, se pot consulta înregistrările Radio Europa Liberă din 1985, precum şi presa internaţională, pentru articole precum *Criza de energie în România: Noapte în miezul zilei*, „Wall Street Journal". 10 aprilie 1985; *România se agaţă de cultul lui Ceauşescu, în vreme ce naţiunea se prăbuşeşte într-un declin rapid*, „Wall Street Journal", 27 ianuarie 1986; *Naştere şi moarte în România*, „New York Review of Books", 23 octombrie 1986.

5. Este o experienţă interesantă să discuţi pe larg chestiuni internaţionale. Cum poate cineva, de pildă, să critice idealizarea mitică a Statelor Unite, cînd atîţia din cei ce vorbesc cu autoritate despre acest subiect nici nu prea ştiu exact unde se află America? Televizorul le dă voie din cînd în cînd să arunce cîte o privire asupra stilului de viaţă american, în aspectul ei pozitiv sau negativ, dar nu există nici un criteriu spaţial sau temporal. Nu că n-ar putea să existe. Pe măsură ce România a devenit din ce în ce mai xenofobică, rolul postului Radio Europa Liberă a devenit

din ce în ce mai important, ca mediator al informaţiilor dinspre Occident spre Est şi invers. Ambele surse ale comentariilor au probleme din punct de vedere ideologic şi au contribuit amîndouă, în mod diferit, la „mitologizarea" faptelor. Trebuie să menţionez însă că Radio Europa Liberă permite accesul la evenimente curente altfel imposibil de aflat; postul este deci important, în ciuda rezervelor pe care le am faţă de tonul emisiunilor.

6. Ideea de alimentaţie raţională sau ştiinţifică a apărut în mod oficial în iulie 1982. Teoretic, încuraja o reformare a regimului alimentar; au fost publicate tabele cu greutăţile în funcţie de înălţime, în conexiune cu numărul de calorii zilnice. Populaţia nu a fost prea receptivă, considerînd lucrul acesta ca un alt subterfugiu al încercării de a raţionaliza o producţie şi o distribuţie inadecvate, iar pe de altă parte, pentru a deghiza accesul exclusivist al elitei la bunuri ce nu existau în cantităţi îndestulătoare. Discrepanţa între înţelegerea oficială şi cea populară a acestui fapt este revelată de semantică. Ceea ce este „alimentaţie raţională" pentru politica oficială devine „raţii" pentru popor. Un funcţionar de partid din localitate mi-a corectat repede exprimarea, cînd l-am întrebat de situaţia „raţiilor", cum le zice toată lumea. La momentul respectiv, uleiul, orezul, făina şi zahărul se obţineau cu cartelă, amintind de anii '50, din perioada lui Stalin, de după război. Vezi, de asemenea, Georgescu (1985, 18-19). Verdery reflectează asupra semanticii reprezentării istorice şi a politicii de stat într-o conferinţă intitulată „Istoria ca fetiş şi hrana ca simbol: Construcţia colectivă a culturii naţionaliste în România" (1983 b).
Campania de creştere a natalităţii a început să fie şi mai vehementă din 1984. Vezi, de exemplu, „Scînteia", 3, 8 şi 9 martie 1984. Vezi, de asemenea, McIntyre, 1975; Moskoff, 1980; şi în mod special Nydon, 1984.

7. Proviziile de mîncare şi combustibil constituie grijile principale. Electricitatea şi apa caldă erau de asemenea probleme grave, în special la oraş. Aşa cum notează Verdery într-o altă lucrare, populaţia „începe acum să se întrebe dacă România nu este de fapt industrializată pe spinarea maselor, nicidecum spre profitul lor". Aceeaşi îngrijorare însă a stat la baza tulburărilor ce s-au stîrnit în secolul al XIX-lea, în timpul industrializării Europei Occidentale.

8. Uleiul şi făina fac parte dintre bunurile „raţionalizate"; untul este şi el pe lista alimentelor raţionalizate, în special la sate. În vara anului 1985, nu era nici un pic de unt în regiunile rurale (deşi Bucureştiul nu suferea de această lipsă). Nu mai există nici o moară activă în Ieud; de aceea, oamenii sînt dependenţi de surse străine de sate. (Morile au fost expropiate şi lăsate în părăsire.) Ca parte a centralizării producţiei, grîul e măcinat şi făcut făină iar pîinile coapte în întreprinderi de stat. Pîinea este adusă în sat şi, în general, este raţionalizată. Lumea stă la cozi lungi, în mijlocul satului. La întrebarea mea, de ce femeile nu-şi mai coc pîinea acasă (cum o făceau pînă în urmă cu doi ani) mi-au răspuns minunîndu-se: „Că tare ne-ar place, şi cum o să coacem colacii de Crăciun şi Paşti la anul? Domnişoară, da' nu-i drojdie n'ica!" Pretinsa acoperire a nevoilor familiei din producţia proprie de carne, legume şi lactate e relativă. De curînd, noile legi în privinţa tăierii vitelor au agravat problema cărnii, încurajînd în acelaşi timp anumite inovaţii în privinţa relaţiilor de schimb dintre sat şi oraş şi ale noii economii, ce nu se pot exclude reciproc. Aceleaşi prevederi se aplică şi la legume şi produse lactate.

9. Aceste practici ne aduc aminte de tactica stalinistă folosită pe vremuri pentru a învinge rezistenţa ţărănimii cu privire la pămînt. Este caracteristic pentru ţărani să-i auzi spunînd cu amărăciune că se încearcă distrugerea lor. E de asemenea un fapt obişnuit să auzi un ţăran plîngîndu-se de dispariţia a ceea ce era specific în structura ţăranului: „Cine a mai auzit ţăran să-şi bleastăme vitele? Da dacă nu pot să le mai ţin!" Proprietarilor de animale li se cere să ţină vacile care au fătat timp de doi ani (pentru lapte); viţeii trebuie păstraţi timp de şase luni, chiar dacă aceasta înseamnă dispariţia resurselor familiei. Mulţi încercau să se strecoare şi să nu-şi mai înregistreze animalele. Din aceste motive, ţăranul se considera adesea vita de povară a regimului. Amintiţi-vă şi că aceşti ţărani nu au fost iobagi şi veţi înţelege mai bine modul lor de-a privi cele ce li s-au întîmplat.

10. Ar fi interesant să amintim diferenţierea de clasă pe care o implică fenomenul. În vederea acestor tranzacţii, „cumpărătorii" trebuie să aibă acces la o maşină. În acest caz însă ei trebuie să plătească partea lor din benzina consumată. Mersul cu maşina presupune tot mai mult cheltuieli greu de suportat. Această reţea de întrajutorare este extrem de importantă pentru a înţelege paradoxul efortului de a ajunge pînă

la resurse, într-o economie deficitară. Aceste reţele se întindeau în lung şi în lat prin toată ţara. Nici nu e de mirare că cei ce aveau o legătură cu transportul devin oamenii cei mai importanţi şi cunoştinţele cele mai folositoare.

11. Toate statisticile oferite nu sînt decît cifre aproximative menţionate în discuţiile cu oficialităţile; nu mi s-a permis accesul la arhive.
12. Un text recent care circulă prin Maramureş comentează schimbările socioeconomice:

    A făcut partidul bine
    Şî cel gazdă-i ca şî mine.
    N-are cară şî nici boi
    Nici botei mari de oi.
    N-are brînză de vîndut
    Nici lapte de-ntrecut.
    Amu tătă lume vede
    Şi iel poartă salopete.
    Şi iel mere-n lumea mare
    Să cîştigă de mîncare.

    Din punct de vedere ideologic, statul este ferm hotărît să elimine discrepanţele sociale şi dintre clase şi să impună distribuţia egală de bunuri materiale. Semicooperativizarea a „scăpat" satul de proprietarii de pămînturi. Oamenii muncesc acum pentru stat, în loc să muncească spre folosul persoanelor privilegiate. Mai mult, aceste persoane nu se mai deosebesc astăzi în nici un fel de ceilalţi; şi ei trebuie să-şi pună salopeta albastră, simbol al muncitorului din industrie. Şi ei se alătură lucrătorilor sezonieri, la care se referă versurile de la urmă. (Acesta este un text lung de 139 de versuri. Îmi este cu neputinţă deci să îl prezint sau măcar să fac o analiză a comentariilor sale ambivalente.)
13. Pădurile sînt naţionalizate; de aceea, accesul „liber" la lemne a fost oprit. Preţurile sînt controlate de către stat.
14. Majoritatea ieudenilor nu au încă apă curentă; deci lipsa apei calde, o problemă pentru cei ce trăiesc în apartamente, pe ei nu îi afectează în nici un fel (cu excepţia „intelectualilor" ce locuiesc în cele două blocuri de mici proporţii construite în Ieud).
15. Acest tip de muncă a fost asociat în general cu un statut de clasă şi îi avea în vedere în mod special ori pe cei nevoiaşi, ori pe cei înstăriţi, ce călătoreau periodic ca să vîndă turme. Majoritatea populaţiei locale este alcătuită azi (în deceniul opt, n.ed.) din muncitori sezonieri.
16. Criteriile după care se face categorisirea cuiva drept muncitor sezonier au provocat o concluzie surprinzătoare în privinţa propriului meu statut în Ieud. În decursul anilor, am căpătat identitatea unei ieudence simbolice pentru mulţi dintre localnici. În vreme ce unele familii s-au mutat definitiv din sat, eu am continuat să mă întorc periodic. Din cauza aceasta, în timpul muncii de teren făcută în vara lui 1985, am fost şi eu etichetată drept *sezonieră*. Ca atîţia alţi ieudeni, vin şi pleacă. Şi deşi perioadele mele de absenţă sînt considerabil mai lungi, toţi se aşteaptă să mă întorc. Acest fapt vorbeşte despre o fundamentală schimbare în identitatea mea, în felul în care m-au acceptat în cele din urmă sătenii. Grija acordată identităţii mele se leagă de experienţa lor proprie de transformare a identităţii, o problemă centrală a vieţii lor.

    Este mai presus de posibilităţile acestei cărţi să discute materialul comparativ asupra consecinţelor fenomenului *gastarbeiter* european. Există, într-adevăr, similitudini, deşi românilor nu li se îngăduie să muncească în afara graniţelor ţării, decît în condiţii cu totul şi cu totul speciale.
17. Mai e mult pînă la un stil de viaţă *yuppie* în România, şi încă şi mai mult pînă să afecteze în vreun fel Maramureşul. Această păstrare a valorilor familiale părea foarte potrivită cu politica din România, de creştere a natalităţii. Motivaţia este însă diferită de cea a statului: ieudenii se opun ideii de avort din considerente religioase.
18. Această împărţire poate fi privită ca o separare a minţii de trup, ceea ce contribuie la dezintegrarea unei cosmologii unitare. De asemenea, lipsa oricărei legături dintre teorie şi practică este în mod frecvent pomenită de români în legătură cu ideologia sau politica actuală şi condiţiile materiale. Vezi, de exemplu, Georgescu, 1985.
19. Bellah *et. al.* (1985, 86) notează o observaţie a lui Tocqueville asupra rolului religiei în America secolului al XIX-lea, relevantă şi pentru importanţa femeilor din România

ca păstrătoare ale tradiţiei: „Religia, spune el, stabileşte în modul cel mai concret moravurile şi, ordonînd viaţa domestică, face şi statul să funcţioneze după anumite legi". În Ieud, ritualul şi religia sînt strîns legate între ele. Femeile sînt păstrătoarele lor cele mai active.

20. Textele despre tradiţie sînt nenumărate; este în acelaşi timp subiectul şi obiectul unei intense cercetări interdisciplinare. Nu am de gînd să discut aici complexităţile tradiţiei, aşa cum apar ele în literatură. Cei curioşi pot începe de la Shils, 1981. Cu siguranţă că Hobsbawm şi Ranger trebuie şi ei incluşi într-o bibliografie despre tradiţie.
21. Cunoscătorii evaluează deseori ideologia în termenii unei religii politice, vezi, de exemplu, Lane, 1981. Aici aş vrea să încurajez aplicarea punctului de vedere al unei „antropologii politice" a statelor marxist-leniniste. Vezi, de pildă, Jowitt, 1985. Un asemenea punct de vedere este necesar pentru a înţelege politica României din anii '80 şi el a dat naştere printre non-antropologi la termeni cum ar fi: clan de partid (Jowitt, 1978) şi socialism dinastic (Georgescu, 1985). Această îngrijorare este exprimată şi într-un mod mai glumeţ: socialismul românesc consta „într-o mare familie". PCR, acronimul Partidului Comunist Român, stă drept acronim şi pentru Petrescu, Ceauşescu şi Rudele; Petrescu este numele de familie al Elenei Ceauşescu. Echivalenţa simbolică dintre acronimul oficial şi ruda sa neoficială se referă la deţinerea unor poziţii politice importante de către membrii familiei. Căsătoria, după cum am văzut, creează relaţii. În acest caz, familiile înrudite au făcut o afacere bună (percepută dintr-un punct de vedere tradiţional ţărănesc).
22. Lucrările scrise pe seama naţionalismului românesc sînt nenumărate. Se poate consulta (în limba engleză) Hitchins, 1983, 1985; Verdery, 1983 a, 1983 b. Dintre lucrările româneşti mai recente, vezi, de pildă, Edroiu *et. al.*, 1982 şi S. Ştefănescu, 1984. Naţionalismul românesc atrage duşmănia atît din partea ungurilor, cît şi a grupurilor de români emigraţi, deşi din motive diferite. De pe orice poziţie, academică sau non-academică, naţionalismul românesc este un subiect „fierbinte". Nu pot să discut aici toate contradicţiile ivite între politica de convieţuire paşnică a naţiunilor (a grupurilor etnice) şi construirea unei obîrşii „pure". În vreme ce spectacolele folclorice sînt menite să reprezinte această puritate culturală, ele trebuie totuşi să includă şi alte naţiuni conlocuitoare, care contribuie la alcătuirea poporului român.
23. Noţiunea este concepută în termeni patriarhali. Se potriveşte de minune cu stilul de „familie conducătoare" al preşedintelui şi probabil că este aplicată cu un sens prea literal în practică.
24. În capitolul III, s-a văzut că statul nu se amestecă în ritualurile morţii, dar că la oraş, ritualurile de nuntă se pierd, datorită unei accelerate desacralizări. În 1972, de pildă, tatăl lui Ceauşescu a fost îngropat după ritul ortodox în satul unde s-a născut. (Episcopul de Rîmnic şi Argeş a fost asistat de treisprezece preoţi.) Au fost de faţă sătenii şi membrii Comitetului Central. Masa de pomenire a fost aşezată în funcţie de apartenenţa la aceste grupuri diferite: una pentru oaspeţii de la oraş şi alta, tradiţională, pentru oamenii din sat.
25. Nu intenţionez să susţin că în ziua de astăzi reprezentaţia din sat nu este văzută ca un spectacol. În parte, este. Dar a afirma că ea este în primul rînd dramatică înseamnă să simplifici mult prea tare influenţa pe care o are credinţa religioasă. Reprezentarea dramatică este doar una din modalităţile de manifestare ale unei scheme complexe de evenimente care constituie comemorarea lui Hristos. După cum am văzut, actele comemorative sînt respectate.
26. Importanţa Maramureşului pentru legitimitatea naţională nu este un fenomen tipic statului socialist; Maramureşul a jucat în mod frecvent un rol asemănător în problema teritorială a Transilvaniei. Vezi, de pildă, Morariu, 1944; I. Ştefănescu, 1968; şi de asemenea Marrant, 1977, 96-104.
27. Accentul pus pe originea geto-dacă ce a îmbîcsit în ultima decadă toate cercurile academice apare şi într-o broşură turistică: „Maramureşul este una din cele mai interesante provincii din România. Originile numelui său sînt probabil daco-romane, deşi unii cercetători propun o rădăcină mult mai veche. În orice caz, istoria Maramureşului se pierde în trecutul îndepărtat şi ocupă un loc cu totul special în istoria întregului popor român".
28. Deşi graiul maramureşean este ridicat în slăvi la modul abstract pentru semnificaţia sa istorică în cadrul identităţii poporului român, în practică este privit ca un semn de înapoiere: „Moroşenii ar trebui să înveţe să vorbească corect româneşte". În

același timp, fluența în grai a unei străine ca mine stîrnește reacții diferite, întrucît cei ce vorbesc engleza sau franceza, limbi civilizate, nu pot fi înapoiați (mai ales dacă sînt profesori). De aceea, intelectualii sînt încîntați, își manifestă admirația – și speră că acelei demonstrații de virtuozitate antropologico-lingvistică îi va urma „vorbirea corectă". (Am fost de acord să dau un interviu în primul an de muncă de teren în Maramureș. Fiind enervată de elitismul reporterului, m-am hotărît să-i răspund la întrebări în dialect. Un conferențiar britanic mi-a spus mai tîrziu că studenții lui îi vorbiseră despre acel interviu pe care l-au auzit; fuseseră îngroziți că o profesoară străină vorbea ca o țărancă!). Alții nu au știut ce să creadă. Semnele și semnificațiile sînt pentru ei confuze: stilul de îmbrăcăminte indică o identitate occidentală, dar limba sugerează cu totul altceva. De obicei, sînt întrebată cînd am părăsit țara sau dacă sînt unguroaică.

29. A te percepe pe tine însuți ca pe un artefact cultural înseamnă a-ți nega sinele. Pentru stat, țăranii ce continuă să se identifice pe ei înșiși ca atare nu există. Ceea ce intenționează statul este asemănător cu atîtea alte „muzee vii" de pretutindeni în lume. Perversiunea constă în a considera o regiune drept muzeu: muzeele se închid la o anume oră și actorii revin la viața lor obișnuită; moroșenii sînt ca niște actori în societatea românească, așa cum o vede statul. Or, ei sînt niște simple piese de muzeu.

30. Conflictul dintre ficțiune și practica reală își găsește expresia în nenumărate feluri. „Reîntoarcerea la sursele" ethosului contribuie la o mistificare a țăranului ce neagă asprimea subordonării, trăsătură structurală a existenței lui. Problema „artefactelor" și a înțelesului lor a devenit un subiect central de dezbatere în muzeologie și sociologia artei. Ce înseamnă jefuirea altor culturi de obiectele de rit și transformarea lor în obiecte de artă? Ce ne poate spune acest lucru despre procesul evoluției, despre imperialism și așa mai departe? Și de ce este necesar să diminuăm semnificația ritualului în cadrul vieții moderne?

31. Cînd evreii au fost deportați, exodul lor a fost considerat o pierdere pentru identitatea satului. Este un lucru care se poate remarca și acum, ori de cîte ori ieudenii vorbesc despre cimitirul evreiesc și despre vizitele ocazionale ale celor rămași în viață. Aceasta nu diminuează însă înclinația înspre un antisemitism arhaic. Evreii nu erau agreați din cauza afacerilor pe care le făceau, trăsătura clasică a stereotipului evreiesc. În același timp, erau foarte respectați pentru cunoștințele și pioșenia lor, amîndouă la mare preț printre ieudeni. Stereotipurile mai există și astăzi, deși nu mai e nici un evreu în Ieud. Mulți dau vina pe ei pentru resursele sărace și constrîngerile din ziua de azi (o temă veche, asociată cu evreii); evreii sînt cei ce au adus primii comunismul în România. Versurile următoare ilustrează caracterul variat al antisemitismului:

În grădină la vecinu
Este un nuc
Şî în nuc, cînta un cuc
Ciubuc, ciubuc, ciubuc.

Toată lumea le spunea evreilor *jidani*, un termen popular și peiorativ – dar care era parte din identitatea lor locală. În 1944, ei au devenit *ivrei*, termenul rasial oficial, și relația cu lumea din jurul lor s-a schimbat în mod radical.

Mai demult eram jidani
Şî-aveam cai şî aveam bani.
Dar de cînd sîntem ivrei
Nici i casă, nici îs lei
Afară cîntă o cuculie:
Pușcărie, pușcărie.

Acele pușcării au fost lagărele de concentrare.
Reproșul adus evreilor cum că sînt „coțcari" poate fi văzut ca un caz de proiectare a sinelui în celălalt. Și românii, nu numai evreii, sînt ținuți de rău pentru coțcăriile lor. *Șmecherii* sînt invidiați, deși cu o ambivalență derogatorie, pentru priceperea de a întoarce orice tîrg în favoarea lor, de a nu se lăsa trași pe sfoară de nimeni, pe scurt, fiindcă sînt isteți. Azi, *șmecheria* este cea pe care se dă vina pentru răspîndirea corupției.

32. Nu vreau să înţelegeţi că domneşte un socialism democratic. Pentru tinerii din regiunile limitrofe este greu să treacă examenul la facultăţi cum ar fi medicina, dreptul şi altele sau să aibă destule relaţii ca să se descurce. Există o inegalitate structurală în întregul sistem. Dar, în acelaşi timp, sînt liberi să încerce. Există o libertate de alegere de o amploare nemaiîntîlnită. Pe vremuri, nici o femeie nu părăsea satul pentru o perioadă îndelungată de timp, dacă nu se mărita în afara lui.
33. Nu mi s-a permis să consult arhivele locale, deci nu sînt capabilă decît să generalizez datele demografice ale Ieudului din discuţiile pe care le-am avut cu oficialităţile locale. Rata estimată a natalităţii este de 120-140 de naşteri anual. Cifra mortalităţii care mi-a fost prezentată este de 1-2 la mie (mai scăzută decît ar părea să indice numărul înmormîntărilor). Din cele 1.800 de familii, 150 s-au mutat din sat. Dar, după cum vom vedea, ele nu au întrerupt legăturile cu Ieudul.
34. Cînd am sosit în Ieud, auzisem deja nenumărate poveşti despre iarna grea ce trecuse. Poveştile au dat o notă şi mai personală relatărilor înfiorătoare pe care le citisem în presa occidentală. De aceea, nu eram deloc pregătită pentru răspunsul neaşteptat pe care mi l-au dat la întrebările mele născute dintr-o prejudecată. Însă, în contextul Ieudului, răspunsul fusese absolut de bun simţ, în special fiindcă ieudenii îmi cunoşteau subiectul cercetării, concentrat asupra ritualului (lucru ce nu trebuie scăpat din vedere). Ei au sobe cu lemne. Faptul că iarna a fost ceva mai geroasă nu a schimbat, în esenţă, nimic. Lipsurile erau un necaz mult mai mare. Nimic nu egalează jalea ieudeanului pentru distrugerea capacităţii agricole a ţării, la care sînt martori. În această ecuaţie se adaugă conştiinţa datoriilor externe şi a bunurilor trimise la export. Pentru oamenii aceştia, nu exista nici o explicaţie şi nici o scuză pentru asemenea lipsuri amarnice într-o ţară agrară.
35. Înţelegerea spaţiului este determinată local. Vezi Buga, 1967. De asemenea, amintiţi-vă oraţia de nuntă în care miresele erau considerate străine, precum şi bocetele pentru cei ce au murit pe front. Vezi paginile 171-172 pentru bocetul care îmbină înţelesurile înstrăinării aduse de căsătorie şi ale plecării fetelor de-acasă ca muncitoare. Singurul tip de înstrăinare absolută este moartea. În privinţa statutului care mi s-a atribuit la început, în primii ani de acomodare printre ieudeni am fost o „străină". La nunţi, obişnuiau adesea să compună versuri în onoarea mea, folosind această metaforă. Identitatea mea ca străină este însă acum mult mai ambiguă; sînt Străini şi străini. Apartenenţa mea americană fusese temperată de identitatea cîştigată ca un alt tip de muncitor sezonier (vezi nota 16).
36. Dezintegrarea orînduirii structurilor familiare, ca şi a familiei, a dat naştere, în America şi în alte părţi, unor mişcări fundamentaliste. Libertinismul şi „eliberarea" aduse de anii '60 şi '70 au făcut loc securităţii şi conservatorismului lui Reagan, din anii '80.
37. Înmormîntarea lîngă Bucureşti printre străini ar fi însemnat o capitulare în faţa marilor probleme aduse de epoca modernă: însingurarea şi înstrăinarea. Vezi capitolele II şi IV pentru o analiză a conceptului de „străin", şi nota 35, de mai sus. Pentru ca acest copil să poată fi adus la Ieud, au trebuit precauţii speciale ca să-i transporte sicriul cu trenul, ceea ce s-a realizat în grabă; pe vremuri, era ilegal ca un vagon să poarte un mort, dacă nu se obţinea o aprobare specială.
38. Femeile măritate fac mereu comentarii despre vîrsta măritişului, din ce în ce mai fragedă. Nu sînt încîntate şi sînt de părere că e destul timp pentru „acelea toate" şi îşi doresc să fi avut mai multă vreme parte de tinereţea lor. Însă fetele din sat sînt cele ce aleg să se mărite de tinere. Cele ce învaţă meserie nu se grăbesc aşa de tare; dar sînt în minoritate.
39. Discursul lui Hobsbawm despre „tradiţiile inventate" este probabil mai de ajutor în a înţelege natura schimbătoare a tradiţiei în contextul local şi naţional (vezi Hobsbawm şi Ranger, 1983, 2). El face distincţie între „tradiţie", caracterizată prin invariabilitate, şi „obicei", asociat cu un precedent istoric, totuşi permiţînd schimbările. După cum notează el, „«obiceiul» nu-şi poate permite să fie invariabil, pentru că nici măcar în societăţile «tradiţionale» viaţa nu este aşa" (*ibid.*). Aceste distincţii pot mult mai degrabă să cuprindă contradicţiile inerente practicilor contemporane şi să captureze limitele „obiceiului", ca şi procesul „invenţiei", la nivel local sau naţional. Deşi probabil că ar fi interesant să le ilustrez printr-o analiză, scopul imediat al studiului meu sînt practicile locale, aşa cum se manifestă ele, în acest spectru dat.

40. Însă în sudul României, cuplurile căsătorite legal pot trăi împreună şi creşte copii, mari cîteodată, pînă cînd împrejurările le permit efectuarea căsătoriei religioase, şi deci a nunţii.
41. Aşa cum am precizat în cel de-al doilea capitol, acest obicei e cunoscut în Ieud ca fiind al celor săraci, ce au nevoie de sprijin financiar. Este în mod obişnuit practicat de ţiganii din Ieud. Oamenii sînt de părere că se potriveşte cu obiceiul ţiganilor de a profita tot timpul de alţii. Românii se laudă că pentru ei căsătoria este o uniune spirituală, ce nu trebuie întinată de consideraţii financiare. Practica însă le contrazice convingerile. Interesant mi se pare că ieudenii nu au amintit niciodată despre vreun beneficiu bănesc asociat cu nunţile evreilor. Pe de o parte, nu mi-a trecut prin cap să întreb; pe de alta, ieudenii spun că nu erau de faţă la sărbătoarea cu pricina. O nuntă ţigănească de la Bucureşti exemplifică sacralitatea căsătoriei şi în practica ţigănească, dar şi însemnătatea bănească a „darului" făcut perechii. Cei doi au fost împreună timp de şaisprezece ani şi aveau deja copii mari. Împrejurările nu le-au permis să facă nuntă mai devreme. După slujba de la biserică, nuntaşii se aşază pe benchetuit. „Darurile", oferite din generozitate, dar şi pentru cîştigarea prestigiului în cadrul ritual sau ca afirmare a statutului, au acoperit şi au depăşit cu mult costul nunţii.
42. Recomand cititorului cartea lui Humphrey (1983) despre colectivizarea în Siberia, capitolul „Ritual şi identitate". Sînt, desigur, fenomene comparabile. Ea vorbeşte despre declinul structurilor religioase în ritualul buriat (375); expunerea ei este mai pertinentă.
43. Pentru cei familiari cu categoriile lui Hobsbawm, utilizarea cuvîntului *ritual* aici este similară cu modul în care el foloseşte termenul de *obicei* relativ la societăţile tradiţionale: „Rolul acestuia [al obiceiului] este de a confrunta orice dorinţă de schimbare (sau rezistenţă la inovaţie) cu un precedent deja existent, de a-i da continuitate socială, de a o pune sub legile firii şi în cadrul naturii" (1983, 2).
44. Ideea de „în afara comunităţii" ne aduce aminte de clasicul studiu al lui Becker (1963) şi de tot ceea ce găsim acolo despre deviere şi subculturi. De asemenea, voi aduce aminte cititorului că moroşenii înşişi sînt consideraţi a fi „în afară" de către cultura dominantă; sînt neprogresişti, „înapoiaţi". Această părere este uimitor de evidentă ori de cîte ori discuţi despre Maramureş cu intelectualitatea urbană.
45. Întrebările ridicate aici sînt interesante, dar ele urmează să primească răspuns într-o lucrare viitoare. De asemenea, este necesar de precizat că nici contextul ritual nu permite o completă libertate de expresie. În vreme ce trăsăturile formale ale ritualului şi ale poeziei creează o „anonimitate", individul trăieşte în cadrul statului şi este conştient de acest fapt în permanenţă. Discursul local există în relaţie cu discursul dominant. Pînă la urmă, hegemonia culturală a statului pare să influenţeze nu numai conţinutul, dar şi contextul oricărui discurs public. Necesitatea anonimităţii, alături de teama de a-şi lua răspunderea pentru exprimarea unei opinii, subliniază o trăsătură a culturii politice româneşti. Jowitt, în analiza pe care o face regimurilor care construiesc sisteme, observă că „nici un eveniment nu are loc, nici o decizie nu se ia, nici un fapt nu este luat ca atare pînă cînd nu li se permite să aibă loc ori să fie recunoscute" (1974, 1180).
46. Există o diferenţă fundamentală între noţiunea de sfera publică, aşa cum este ea concepută în analiza relaţiei dintre stat şi societatea civilă, şi cea de „domeniu public" al comunicării, aşa cum este conceput el în mediul acesta ţărănesc. Este importantă aici şi chestiunea conştiinţei şi a diferenţei de clasă.
47. Mult timp, disputa a stîrnit o dezbinare gravă în inima comunităţii. Faptul nu afectează în nici un fel ideea de bază a prezentei cărţi. Nimeni nu a fost împiedicat să participe la ritual, deşi cei prezenţi aveau de suferit. O consecinţă evidentă a fost procesul de salut selectiv pe care l-a cauzat. Deşi formele de salut în numele lui Hristos erau utilizate pretutindeni, mulţi ar fi vrut să le folosească selectiv. După cum am discutat şi în primul capitol, acest tip de salut a funcţionat pe vremuri ca o formă culturală de antisemitism. În ziua de azi, fiecare este salutat în funcţie de apartenenţa la una dintre părţile aflate în dispută.
48. Ritualurile ciclurilor de viaţă sînt focarul stării de iritare, din cauza rolului jucat de diacon în ritual. Preotul locului limitase drepturile diaconului de a-şi îndeplini rolul. Faptul i-a plasat pe preot şi pe unul din diaconi în tabere opuse. Din cauză că diaconii au relaţii rituale cu familiile din sat de-a lungul ciclurilor de viaţă, a interzice unui diacon să-şi îndeplinească slujba este considerată o intruziune nedorită în viaţa personală a acelor familii.

49. Un sătean a încercat să mă convingă că unul din textele vechi bisericeşti, presupus a fi tradus din slavonă, era de fapt propagandă tipărită de partidul comunist ca să-i susţină interesele.
50. Există un amestec evident al statului în viaţa de zi cu zi. Printr-un exces „paternalist", regimul şi-a menţinut controlul asupra copiilor. Promovarea creşterii natalităţii a distorsionat graniţele dintre public şi privat, „infantilizînd" individul. Politica dusă în privinţa violului duce la aceleaşi concluzii.
51. Pentru o analiză a subculturilor, vezi, în special, Hall şi Jefferson, 1976 şi Hebdige, 1979. Am preluat termenul, aşa cum este folosit aici, în sensul explicat în lucrările lor.
52. Cu toate că pare tentant să discuţi bazele unei organizaţii, formarea conştiinţei de clasă şi aşa mai departe, probabil că toate aceste chestiuni pot fi mai bine examinate în termenii unei limitări structurale generate de clasă. Noţiunea acceptată a moştenirii unei sorţi nedrepte duce deseori la o discuţie asupra pasivităţii istorice a românilor, a *Weltanschauung*-ului lor fatalist. Din nou, nu găsesc aceasta o explicaţie adecvată. Au existat acte izolate de opoziţie, în mod special grevele minerilor, dar ele au fost înăbuşite de aparatul represiv de stat.
53. Deşi femeile se îngrijesc de casă, nu toate obiceiurile din trecut au încetat. Bătutul nevestei este un bun comun; mai mult, femeile îl acceptă aşa cum îşi asumă propria soartă – aşa înţeleg ele rolul fiecărui sex, din învăţăturile biblice. Cel mai adesea este pomenită responsabilitatea femeii pentru căderea din Rai.
54. Metodele lui Ceauşescu implicau instituţionalizarea practicilor culturale prin „Cîntarea României".
55. Nu mi-am propus să studiez ritualul în sine; totuşi, în urma constrîngerilor impuse muncii de teren (întotdeauna altele), am căpătat un respect adînc pentru dinamica comunicării prin simboluri, un fenomen general în artă şi mass-media, atît în procesul de creaţie, cît şi în cel de analiză; este esenţial pentru sistemul *samizdatului*, şi totuşi ştiinţele sociale tind să-i trivializeze semnificaţia. Aceasta vorbeşte despre faptul trist al trivializării socialului în cadrul ştiinţelor sociale şi nu denotă un orizont prea larg intelectual (ca să nu mai vorbesc de cel umanist).
Unii pot obiecta că încercarea mea de a umaniza economia politică a României s-a făcut prin intermediul ritualurilor, care poate că îi reprezintă pe oamenii respectivi, dar fără să se refere la realităţile lor. Este adevărat că ritualurile oferă un model idealizat de relaţii şi schimb social, dar riturile legate de ciclurile vieţii sînt evenimente pline de semnificaţie în şi despre viaţa oamenilor. Prin aceste structuri vechi, dar exprimate în prezent, vocile lor se fac auzite, vorbind despre ei înşişi. Gramsci sugerează că „dacă este adevărat că fiecare limbă conţine elementele unei alte concepţii asupra lumii şi ale unei alte culturi, atunci este adevărat şi faptul că, învăţînd limba cuiva, îţi poţi da seama de complexitatea mai mare sau mai mică a viziunii sale despre lume" (Hoare şi Smith, 1983, 325). Aş adăuga că această viziune asupra lumii este reconstruită pe parcursul timpului. În scopul unui respect reciproc şi dintr-o perspectivă etică, ofer respectivul model ca pe un alt mod de a media o prezenţă.
56. Trăsăturile structurale ale ritualului ca proces narativ au fost discutate de mulţi autori. Lucrările clasice îi includ pe Van Gennep, 1960 şi V. Turner, 1969. Vezi, de asemenea, T. Turner, 1977. În cursul unui semestru în care am predat împreună, discuţiile pe care le-am avut cu Elizabeth Traube despre tehnicile de apropiere a antropologiei de naraţiune au fost extrem de folositoare. Doresc să îi mulţumesc ei şi, de asemenea, studenţilor acesteia, pentru a-mi fi fost o sursă de inspiraţie.
57. Aceste generalizări largi sînt menite să sugereze parametrii procesului de civilizare ce a adus omenirea pe pragul distrugerii. Ştiinţa a adus multe foloase vieţii; dar în multe feluri a dezumanizat-o. A intra în aceste realităţi complexe (şi a oferi o bibliografie relevantă, începînd cu Foucault) e cu neputinţă acum, la sfîrşitul acestei cărţi. Renaşterea preocupărilor umaniste este un ecou al întrebărilor chinuitoare în legătură cu „sensul vieţii", de care o cultură a narcisismului se dezice.

BIBLIOGRAFIE

Alexiou, M., 1974. *The Ritual Lament in Greek Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Alterescu, S., ed. 1965. *Istoria teatrului în România.* Bucureşti: Ed. Academiei.

Arato, A., 1981. „Civil Society vs. the State". *Telos* 47: 23-47.

Ardener, B., 1975. „Belief and the Problem of Women". În *Perceiving Women,* ed. S. Ardener, 1-18. Londra: Malaby.

Ariès, P., 1974. *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Idem., 1982. *The Hour of Our Death.* New York: Knopf.

Babcock, B., 1978. *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Bălcescu, N., 1953. *Opere.* Vol. 1. Bucureşti: Ed. Academiei.

Barth, F., 1979. *A Transylvanian Legacy.* Salt Lake City, Utah: Transylvania.

Bartók, B., [1923] 1975. *Rumanian Folk Music: Maramureş County.* Vol. 5. Haga: Martinus Nijhoff.

Beane, W. şi W. Doty, 1976. *Myths, Rites and Symbols – A Mircea Eliade Reader.* Vol. 1. New York: Harper-Colophon

Beck, S., 1976. „The Emergence of the Peasant-Worker in a Transylvanian Mountain Community". *Dialectical Anthropology* 1: 365-75.

Idem., 1979. „Transylvania: The Political Economy of a Frontier". Disertaţie, Dep. de Antropologie, University of Massachusetts, Amherst.

Becker, H., 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance.* Glencoe, Ill.: Free Press.

Bell, P., 1984. *Peasants in Socialist Transition: Life in a Collectivized Hungarian Village.* Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Bellah, R., *et al.*, 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Bellow, S., 1982. *The Dean's December.* New York: Harper and Row.

Belmont, N., 1982. „The Symbolic Function of the Wedding Procession in the Popular Rituals of Marriage". În *Ritual, Religion and the Sacred,* ed. R. Forster şi O. Ranum, 1-8. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Benedict, R., 1972. *Rumanian Culture and Behavior.* Occasional Papers in Anthropology, nr. 1. Fort Collins, Colo.: Anthropology Club and Anthropology Faculty of Colorado State University.

Benjamin, W., 1969. „The Storyteller". În *Illuminations.* Trad. de H. Zohn, 83-111. New York: Schocken Books.

Benveniste, E., 1973. *Indo-European Language and Society.* Vol. 1. Trad. de E. Palmer. Londra: Faber and Faber.

Berger, S., 1972. *Peasants Against Politics.* Cambridge: Harvard University Press.

Bernabé, J., 1980. *Le symbolisme de la mort: croyances et rites roumains.* Ghent: Cognition and Communication.

Binns, C., 1979-80. „The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System". Părţile 1, 2. *Man* 14(4): 585-606; 15(1): 170-87.

Bîrlea, I., 1909. *Însemnări din bisericile Maramureşului.* Bucureşti: Socec.

Idem., 1924. *Balade, colinde şi bocete din Maramureş*. Bucureşti: Editura Casei Şcoalelor.

Idem., 1968. *Literatură populară din Maramureş*. Vol. 1 şi 2. Bucureşti: Editura Pentru Literatură.

Bîrlea, O., 1969. „Colindatul în Transilvania". *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii* 1965-67, 247-304.

Idem., 1976. *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Idem., 1979. *Poetică folclorică*. Bucureşti: Editura Univers.

Black, M., 1962. *Models of Metaphor*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Blaga, L., 1969. *Trilogia culturii*. Bucureşti: Editura Pentru Literatură Universală.

Blauner, R., 1966. „Death and Social Structure". *Psychiatry* 29: 378-94.

Bloch, M., 1974. „Symbols, Song, Dance and Features of Articulation", *Archives européennes de sociologie* 15: 55-81.

Idem., 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. New York: Academic Press.

Bloch, M. şi J. Parry, ed., 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bogatyrev, P., 1971. *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. Haga: Mouton.

Bonnell, V., 1983. *Roots of Rebellion: Workers' Politics and Organization in St. Petersburg and Moscow, 1900-1914*. Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Bot, N., 1969. „Şezătoarea în zona Năsăudului". *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-67*, 305-46.

Bourdieu, P., 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. de R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Brăiloiu, C., 1938. *Bocete din Oaş*. Bucureşti: Socec.

Idem., 1944. *Poeziile soldatului Tomuţ din războiul 1914-1918*. Bucureşti: Arhiva de Folclor.

Idem., 1967. *Opere de Constantin Brăiloiu*. Vol. 1-5. Trad. de E. Comişel. Bucureşti: Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor.

Idem., [1946], 1973. „Sur une ballade roumaine". În *Problèmes d'éthnomusicologie*, 43-53. Geneva: Minkoff.

Brătulescu, M., 1963. „Metafore în folclorul din Maramureş". *Revista de folclor* 8(3-4): 94-116.

Idem., 1981. *Colinda Românească*. Bucureşti: Editura Minerva.

Braudel, F., 1979. *Les jeux de l'échange*. Paris: Armand Colin.

Brediceanu, T., 1957. *170 melodii populare romîneşti din Maramureş*. Bucureşti: Editura de Stat Pentru Literatură şi Artă.

Brown, A., ed., 1984. *Political Culture and Communist Studies*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Browning, R., 1931. „The Pied Piper of Hamelin". În *Famous Editions of English Poets*, ed. de J. Beaty şi J. Bowyer. New York: Richard R. Smith.

Bud, T., 1908. *Poezii populare din Maramureş*. Bucureşti: Academia Română.

Buga, M., 1967. „Originea şi evoluţia poetică a unor motive din lirica populară a înstrăinării". *Folclor literar*, 75-110.

Burada, T., 1882. *Datinele poporului român la înmormîntări*. Iaşi: Tipografia Naţională.

Burawoy, M., 1987. „Painting Socialism: Ideology and Reality in the Lenin Steel Works". Comunicare prezentată Societăţii pentru Cercetări Sociale, Universitatea din Chicago, 11 aprilie, 1987.

Burguière, A., 1982. „The Marriage Ritual in France: Ecclesiastical Practices and Popular Practices (Sixteenth to Eighteenth Centuries)". În *Ritual, Religion and the Sacred*, ed. de R. Forster şi O. Ranum, 8-23. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Burke, K., 1966. *Language as Symbolic Action*. Chicago: University of Chicago Press.

Burks, A., 1949. „Icon, Index and Symbol". *Philosophy and Phenomenological Research* 9(4): 673-89.

Byrnes, R., ed., 1976. *Communal Families in the Balkans: The Zadruga*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Campbell, J., 1964. *Honor, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.

Caravelli, A., 1980. „Bridge Between Worlds: The Women's Ritual Lament as Communicative Event". *Journal of American Folklore* 93: 129-57.

Cartojan, N., 1974. *Cărţile populare în literatura românească*. Vol. 2: *Epoca influenţei greceşti*. Bucureşti: Editura Enciclopedică Română.

Cazacu, M., 1987. *L'histoire du prince Dracula en Europe centrale et orientale (XV-e siècle). Edition critique, traduction et commentaires*. Geneva: Droz.

Ceauşescu, N., 1976. „Exposé on the Political-Ideological and Cultural-Educational Activity of Moulding the New Man, a Conscious and Dedicated Builder of the Multilaterally Developed Socialist Society and of Communism in Romania". Prezentată la Congresul Culturii şi Educaţiei Socialiste, Bucureşti, 2 iunie.

Cernea, M., 1969. „Schimbări ale structurii familiei ţărăneşti în cooperativele agricole". *Revista de filozofie* 16(8): 1009-22.

Idem., 1974 a. „The Large Scale Formal Organization and the Family Primary Group". *Revue roumaine des sciences sociales: sociologie* 18: 85-98.

Idem., 1974 b. *Sociologia cooperativei agricole de producţie: curs de sociologie rurală*. Partea 1. Bucureşti: Institutul Agronomic N. Bălcescu.

Idem., 1976. „Cooperative Farming and Family Change in Romania". În *The Social Structure of Eastern Europe*, ed. de B. Faber, 259-79. New York: Praeger.

Idem., 1978. „Macrosocial Change: The Feminization of Agriculture and Peasant Women's Threefold Economic Role". *Sociologia Ruralis* 18(2-3): 107-24.

Child, F., 1962. *The English and Scottish Popular Ballads*. Vol. 5. New York: Cooper Square.

Chirot, D., 1976 a. *Social Change in a Peripheral Society*. New York: Academic Press.

Idem., 1976 b. „The Romanian Communal Village: An Alternative to the Zadruga". În *Communal Families in the Balkans: The Zadruga*, ed. de R. Byrnes, 139-61. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Idem., 1978. „Social Change in Communist Romania". *Social Forces* 57(2): 457-88.

Cîntarea României: Festival naţional al educaţiei şi culturii socialiste, ediţia a 3-a, 1979-1981. Bucureşti: Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste.

Clark, K., 1981. *The Soviet Novel: History as Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.

Clifford, J. şi G. Marcus, ed., 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Cohen, A., 1981. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Cohn, B., 1980. „History and Anthropology: The State of Play". *Comparative Studies in Society and History* 22(2): 198-221.

Cole, J., 1976. „Fieldwork in Romania"., *Dialectical Anthropology* 1: 239-49.

Idem., 1981. „Family, Farm and Factory: Rural Workers in Contemporary Romania". În *Romania in the 1980s*, ed. de D. Nelson, 71-116. Boulder, Colo.: Westview Press.

Comaroff, J., 1975. „Talking Politics: Oratory and Authority in a Tswana Chiefdom". În *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. de M. Bloch, 141-62. New York: Academic Press.

Idem., 1980. „Introduction". În *The Meaning of Marriage Payments*, ed. de J. Comaroff. New York: Academic Press.

Idem., 1982. „From Totemism to Ethnicity: Consciousness, Ideology and the Dialectics of Articulation". Departamentul de Antropologie, Universitatea din Chicago, fotocopie.

Costa-Foru-Andreescu, X., 1945. *Cercetarea monografică a familiei: contribuție metodologică.* București: Institutul Social Român, Institutul de Cercetări Sociale al României și Biblioteca de Sociologie Etică și Politică, Seria 2, Studii și Cercetări.

Coteanu, I. și L. Wald, ed., 1981. *Semantică și semiotică.* București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Craft, C., 1984. „Kiss Me with Those Red Lips: Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*". *Representations* 8: 107-33.

Dăncuș, M., 1973. „Contribuții la cunoașterea unui obicei de anul nou în Maramureș". *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-73,* 489-97.

Dăncuș, M. și N. Katz., 1973. „Datini maramureșene consemnate într-o lucrare tipărită în secolul al 19-lea". În *Comunicări științifice pe teme folclorice.* Baia Mare: Comitetul Pentru Cultură și Educație Socialistă al Județului Maramureș.

Danforth, L., 1982. *The Death Rituals of Rural Greece.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Davis, N., 1975. *Society and Culture in Early Modern France.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

de Heusch, L., 1981. *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures.* Cambridge: Cambridge University Press.

de Man, P., 1978. „The Epistemology of Metaphor". *Critical Inquiry* 5: 13-30.

de Martino, E., [1958], 1975. *Morte e pianto rituale.* Turin: Paul Boringhieri.

Denitch, B., 1974. „Sex and Power in the Balkans". In *Women, Culture and Society,* ed. de M. Rosaldo și L. Lamphere, 243-62. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Densușianu, O., 1966. *Vieața păstorească în poezie noastră populară.* București: Editura Pentru Literatură.

Dermer, I., 1934. *Maramureșul românesc.* București: Cartea Românească.

Dolgin, J., D. Kemnitzer și D. Schneider, ed., 1977. *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings.* New York: Columbia University Press.

Doniga, V., 1980. *Folclor din Maramureș.* București: Editura Minerva.

Douglas, M., 1966. *Purity and Danger.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Drăgan, I., 1973. „Aspects sociaux de l'industrialisation des zones rurales en Roumanie. *Revue roumaine des sciences sociales* 17: 77-100.

du Boulay, J., 1982. „The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death". *Man* 17(2): 219-38.

Dumézil, G., 1979. *Mariages Indo-Européens.* Paris: Payot.

Durkheim, É., [1910], 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life.* New York: Free Press.

Durkheim, É. și M. Mauss., [1903], 1963. *Systems of Primitive Classification.* Trad. de R. Needham. Chicago: University of Chicago Press.

Edroiu, N., A. Răduțiu și P. Teodor, 1982. *Stat, societate, națiune: interpretări istorice.* Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Eliade, M., 1972. *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe.* Trad. de W. Trask. Chicago: University of Chicago Press.

Idem., 1980. „History of Religions and «Popular» Cultures". *History of Religions* 20(1-2): 1-26.

Idem., 1982. *A History of Religious Ideas.* Vol. 2: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity.* Trad. de W. Trask. Chicago: University of Chicago Press.

Elias, N., 1978. *The Civilizing Process.* Vol. 1: *The History of Manners.* Trad. de E. Jephcott. New York: Pantheon.

Erlich, V., 1966, *Family in Transition.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fabian, J., 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Fajans, J., 1985. „They Make Themselves: Life Cycle, Domestic Cycle and Ritual Among the Baining". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, Stanford University.

Favret-Saada, J., 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Trad. de C. Cullen. Cambridge: Cambridge University Press.

Fedorova, M., 1982. „The Utilization of Female Labor in Agriculture". În *Women, Work and Family in the Soviet Union*, ed. de G. Lapidus. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Feeley-Harnik, G., 1981. *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Feher, F., *et al.*, 1983. *Dictatorship over Needs*. New York: St. Martin's.

Feifel, H., ed., 1959. *The Meaning of Death*. New York: Mc Graw-Hill.

Feld, S., 1987. „Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read *Sound and Sentiment*". *Cultural Anthropology* 2(2): 190-210.

Ferge, Z., 1979. *A Society in the Making: Hungarian Social and Societal Planning 1945-1975*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Fernandez, J., 1974. „The Mission of Metaphor in Expressive Culture". *Current Anthropology* 15(2):119-45.

Feuerbach, L., 1980. *Thoughts on Death and Immortality*. Trad. de J. Massey. Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Filipaşcu, A., 1940. *Istoria Maramureşului*. Bucureşti: Univers.

Filitti, I., 1924. „Evoluţia claselor sociale în trecutul principatelor române". *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială* 5(1-2):71-113.

Finnegan, R., 1979. *Oral Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Firescu, A., 1975. „Folclorul contemporan – obiect de cercetare sociologică". *Cîntecul popular românesc* 3: 107-20.

Flandrin, J.L., 1976. *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Paris: Hachette.

Florescu, R. şi R. Mc Nally, 1972. *In Search of Dracula*. Greenwich, Conn.: New York Graphic Society.

Idem., 1973. *Dracula – A Biography of Vlad the Impaler 1431-1476*. New York: Hawthorne.

Fochi, A., 1964. *Mioriţa*. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Fotino, S., 1977. „Între strigătură şi cîntec liric". *Revista de etnografie şi folclor* 22(1): 63-75.

Fotino, S. şi I. Nicolau, 1978. „Dinamica relaţiei individ-grup, repere pentru o teorie generală a ceremonialului". *Revista de etnografie şi folclor* 23(1): 91-98.

Foucault, M., 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.

Idem., 1975. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Vintage.

Idem., 1978. *The History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. New York: Random House.

Fox, J., 1977. „Roman Jakobson and the Comparative Study of Parallelism". În *Roman Jakobson: Echoes of His Scholarship*, ed. de J.D. Armstrong şi C.H. van Schoonweld, 59-90. Lisse, Olanda: Peter de Ridder.

Frazer, J., 1936. *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. Londra: Macmillan.

Freedman, D., 1984. „Dance as Communicative Code in Romanian Courtship and Marriage Rituals". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, Temple University.

Freud, S., 1953. „On Mourning and Melancholia". În *Collected Papers*. Vol. 4: *Papers on Metapsychology, Papers on Applied Psycho-Analysis*, ed. de E. Jones, 152-72. Londra: Hogarth Press.

Friedl, E., 1959. „The Role of Kinship in the Transmission of National Culture to Rural Villages in Mainland Greece". *American Anthropologist* 61: 30-38.

Idem., 1962. *Vasilika: A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Idem., 1963. „Some Aspects of Dowry and Inheritance in Boetia". În *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, ed. de J. Pitt-Rivers, 113-35. Paris: Mouton.

Idem., 1967. „The Position of Women: Appearance and Reality". *Anthropological Quarterly* 40(3): 97-108.

Friedrich, P., 1979 a. „Poetic Language and the Imagination: A Reformulation of the Sapir Hypothesis". Capitolul 13 în *Language, Context and the Imagination*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Idem., 1979 b. „Semantic Structure and Social Structure". Capitolul 3 în *Language, Context and the Imagination*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Gay, C., 1887. *De la vie et des vertus chrétiennes considerées dans l'état religieux*. Vol. 2, x: *De la chasteté*. Paris: Oudin.

Geertz, C., 1973. „Ritual and Social Change: A Javanese Example". Capitolul 6 în *The Interpretation of Cultures*. New York: Harper-Colophon.

Idem., 1983. „Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power". Retipărită în *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Capitolul 6. New York: Basic Books.

Gellner, E. şi J. Waterbury, 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londra: Duckworth.

Georgescu, V., 1985. *Romania: 40 Years (1944-84)*. New York: Praeger.

Georgieva, I., 1983. *Bulgarska narodna mitologija*. Sofia: Nauka i Izkustvo.

Gerould, G., 1908. *The Grateful Dead*. Londra: David Nutt.

Ginzburg, C., 1985. *Nightbattles: Witchcraft and Agrarian Cults in the 16th and 17th Centuries*. Trad. de J. Tedeschi şi A. Tedeschi. New York: Penguin.

Giurchescu, A., 1984. „Romanian Folklore and State Cultural Management". Comunicare prezentată la conferinţa Comitetului reunit pentru Europa de Est al American Council of Learned Societies, Folclor şi Stat: Europa de Est contemporană, în Bellagio, Italia.

Giurescu, C., 1969. *Transylvania in the History of Romania*. London: Garstone.

Glassie, H., 1975. *All Silver and No Brass: An Irish Christmas Mumming*. Bloomington: Indiana University Press.

Idem., 1982. *Passing the Time in Ballymenone: Culture and History of an Ulster Community*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Golopenţia-Eretescu, S., 1972. „Clasificarea prin numuri". *Revista de etnografie şi folclor* 17(2):145-56;17(3):193-212

Goody, J., 1962. *Death, Property and the Ancestors*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Gorer, G., 1965. *Death, Grief and Mourning*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Gorovei, A., 1931. *Descântecele românilor*. Bucureşti: Imprimeria Naţională.

Graham, L., 1982. *Romania: A Developing Socialist State*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Graur, T., 1976. „Predici rituale în structura şi funcţia ceremonialului de nuntă tradiţională". *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei*, 283-94.

Grossman, J., 1980. „Feminine Images in Old Russian Literature and Art". *California Slavic Studies* 2: 33-70.

Habenstein, R., 1968. „The Social Organization of Death". *International Encyclopedia of Social Sciences* 4: 26-28.

Hall, S. şi T. Jefferson, 1976. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londra: Hutchinson.

Halpern, J., 1956. *A Serbian Village*. New York: Harper-Colophon.

Hammel, E., 1968. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Haraszti, M., 1978. *A Worker in a Worker's State*. New York: Universe.

Harrell, B., 1981. „Lactation and Menstruation in Cultural Perspective". *American Anthropologist* 83(4): 797-823.

Hebdige, D., 1979. *Subcoulture: The Meaning of Style.* Londra: Methuen.
Heiliger, W., 1980. *Soviet and Chinese Personalities.* Lanham, Md.: University Press of America.
Hertz, R., 1960. *Death and the Right Hand.* Trad. de R. şi C. Needham. New York: Free Press.
Herzfeld, M., 1980. „Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *Man* 15: 339-51.
Idem., 1981. „Performative Categories and Symbols of Passage in Rural Greece". *Journal of American Folklore* 94(371): 44-57.
Idem., 1982. „Disemia". În *Semiotics 1980*, ed. de M. Herzfeld şi M. Lenhart, 205-13. NewYork: Plenum.
Hildebrand, D. von., 1970. *In Defense of Purity: An Analysis of the Catholic Ideal of Purity and Virginity.* Chicago: Franciscan Herald Press.
Hitchins, K., 1969. *The Rumanian National Movement in Transylvania,* 1780-1849. Cambridge: Harvard University Press.
Idem., 1983. *Studies on Romanian National Consciousness.* Pelham, N.Y.: Nagaard.
Idem., 1985. *The Idea of Nation: The Romanians of Transylvania 1691-1849.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Hoare, Q. şi G. Smith, ed. şi trad., [1971], 1983. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci.* New York: International.
Hobsbawm, E., 1972. „The Social Function of the Past: Some Questions". *Past and Present* 55: 3-17.
Idem., 1973. „Peasants and Politics". *Journal of Peasant Studies* 1(1): 3-22.
Idem., 1983. „Introduction". În *The Invention of Tradition,* ed. E. Hobsbawm şi T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.
Hobsbawm, E. şi T. Ranger, ed., 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hoffman, S. şi P. Kitromildes, ed., 1981. *Culture and Society in Contemporary Europe.* Londra: George Allen and Unwin.
Hubert, H. şi M. Mauss, 1964. *Sacrifice: Its Nature and Function.* Trad. de W.D. Halls. Chicago: University of Chicago Press.
Humphrey, C., 1983. *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm.* Cambridge şi New York: Cambridge University Press.
Humphreys, S. şi H. King, ed., 1981. *Mortality and Immortality.* New York: Academic Press.
Huntington, R. şi P. Metcalf, 1979. *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ionescu, G., 1905. *Istoria bisericii românilor din Dacia Traiană 44-678 a.d.* Vol. 1. Bucureşti: Editura Universală.
Iorga, N., 1908. *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor.* Vălenii de Munte: Neamul Românesc.
Ivanova, R. şi T. Živkov, ed., 1981. *Bŭlgarska narodna poezia i proza: obredni pesni.* Sofia: Bŭlgarska Pisatel.
Jakobson, R., 1960. „Linguistics and Poetics". În *Style in Language,* ed. T. Sebeok, 350-77. Cambridge: MIT Press.
Idem., 1966. „Grammatical Parallelism and Its Russian Facet". *Language* 42(2): 398-429.
Idem., 1968. „Poetry of Grammar and Grammar of Poetry". *Lingua* 21: 597-609.
Idem., 1971. *Selected Writings.* Vol. 2: *Word and Language.* Haga: Mouton.
Idem., 1980. „On Poetic Intentions and Linguistic Devices in Poetry". *Poetics Today* 2(1A): 87-96.
Jameson, F., 1979. „Reification and Utopia in Mass Culture". *Social Text* 1: 130-48.
Janos, A., 1982. *The Politics of Backwardness in Hungary 1825-1945.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Johnson, E., 1985. „Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women". Comunicare prezentată la conferinţa Comitetului pentru Studii chineze al American Council of Learned Societies, Ritual şi semnificaţie socială a morţii în societatea chineză, 2-7 ianuarie.

Johnson, M., 1981. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jordanova, L., 1980. „Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality". În *Nature, Culture and Gender*, ed. C. MacCormack şi M. Strathern, 42-69. Cambridge: Cambridge University Press.

Jowitt, K., 1971. *Revolutionary Breakthroughs and National Development: The Case of Romania 1944-65.* Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Idem., 1974. „An Organizational Approach to the Study of Political Culture in Marxist--Leninist Systems". *American Political Science Review* 68(3): 1171-91.

Idem., 1978. *The Leninist Response to National Dependency.* Berkeley: Institute of International Studies.

Idem., 1985. A Political Anthropology of Leninist Regimes. Departamentul de Ştiinţe Politice, Universitatea din California-Berkeley, fotocopie.

Karnoouh, C., 1980. „Case şi grădini: eseu asupra semnificaţiei termenului «statut», în graiul maramureşean". *Revista de etnografie şi folclor* 25(1): 77-86.

Idem., 1982. „National Unity in Central Europe: The State, Peasant Folklore and Mono-Ethnism". *Telos* 53: 95-105.

Idem., 1983 a. *Le rite et le discours: introduction à la lecture de la versification populaire.* Ghent: Communication and Cognition.

Idem., 1983 b. „An Allegorical Genesis of the Political: Folklore". Comunicare prezentată la conferinţa Comitetului reunit pentru Europa de Est al American Council of Learned Societies, Folclor şi Stat: Europa de Est contemporană, în Bellagio, Italia.

Idem., 1984. „Culture and Development". *Telos* 61: 71-82.

Idem., 1986. „Aider à naître ou faire des ancêtres: un commentaire du roumain *Moasă*". *Ethnologies d'Europe et d'ailleurs* 35(1-2): 73-84.

Károly, K., 1969. „Vechi forme de muncă agricolă în cîteva sate din jurul Clujului". *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-67*, 227-45.

Kaufman, D., 1981. „Oplakvanija na pokoinitsi v Bŭlgarija". În *Obredi i obreden folklor*, 257-282. Sofia: Bŭlgarska Akademija Na Naukite.

Kenedi, J., 1982. *Do It Yourself: Hungary's Hidden Economy.* Londra: Pluto.

Kideckel, D., 1979. „Agricultural Cooperativism and Social Process in a Romanian Commune". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts, Amherst.

Idem., 1981. „Socialism, Prestige and Alcohol Use in Rural Romania". Comunicare prezentată la întrunirea Asociaţiei Antropologice din nord-est, martie.

Kideckel, D. şi S. Sampson, 1984. „Fieldwork in Romania: Political, Practical and Ethical Aspects". În *Economy, Society and Culture in Contemporary Romania,* ed. J. Cole, 85-102. Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts, Amherst.

Király, B., 1969. *Hungary in the Late Eighteenth Century.* New York: Columbia University Press.

Kligman, G., 1981. *Căluş: Symbolic Transformation in Romanian Ritual.* Chicago: University of Chicago Press.

Idem., 1983. „Poetry and Politics in a Transylvanian Village". *Anthropological Quarterly* 56(2): 83-89.

Idem., 1984. „The Rites of Women: Oral Poetry, Ideology and the Socialization of Peasant Women in Contemporary Romania". *Journal of American Folklore*

97(384): 167-88. (Revizuit şi republicat în *Women, State and Party in Eastern Europe*, ed. S. Wolchik şi A. Meyer. Durham, N.C.: Duke University Press, 1985.)

Konrad, G. şi I. Szelenyi, 1976. „Social Conflicts of Underurbanization: The Hungarian Case". În *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, ed. M. Field, 162-80. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Idem., 1979. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Konstantinović, V., 1973. „The Abduction of a Bride as an Ethnosociological Phenomenon and Tradition Transformation Among the Peoples of Yugoslavia in the 20th Century". Comunicare prezentată la al 9-lea Congres Internaţional de Ştiinţe etnologice şi antropologice.

Krimska-Ivanova, E., 1981. „Svatbeni oplakvanija v ruskija i bŭlgarskija folklor". *Bŭlgarski folklor* 7(1): 50-62.

Kronfeld, C., 1983. „Aspects of Poetic Metaphor". Disertaţie, University of California--Berkeley.

Kruglov, Ju., 1978. *Russkie svadbenye pesni*. Moscova.

Kubler-Ross, E., 1969. *On Death and Dying*. New York: Macmillan.

Lakoflf, G. şi M. Johnson, 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lampe, J., 1975. „Varieties of Unsuccessfull Industrialization: The Balkan States Before 1914". *Journal of Economic History* 35: 56-85.

Lamphere, L., 1974. „Strategies, Cooperation and Conflict Among Women in Domestic Groups". În *Women, Culture and Society*, ed. M. Rosaldo şi L. Lamphere, 97-112. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Lampland, M., 1977. „Burning Away the Dawn: A Symbolic Analysis of Hungarian Wedding Rituals". Teză de Master, College of Liberal Arts, University of Minnesota.

Idem., 1981. „Paint our Flags Red and Black: The Hungarian Revolt of 1956". Teză de Master, Departamentul de Antropologie, University of Chicago.

Landes, J., 1977-78. „Women, Labor and Family Life: A Theoretical Perspective". *Science and Society* 41(4): 386-409.

Lane, C., 1981. *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge: Cambridge University Press.

Le Goff, J., 1984. *The Birth of Purgatory*. Trad. de A. Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.

Leibman, R., 1972. „Wedding Customs in the Ohrid Village of Peštani". *Makedonski folklor* 5(9-10): 125-40.

Lenghel-Izanu, P., 1939. „Alimentaţia şi îmbrăcămintea în Bârsana, Maramureş". *Sociologie românească* 4(4-6): 271-75.

Idem., 1973. „Clăcile şi şezătorile maramureşene. În *Comunicări ştiinţifice pe teme folclorice*. Baia Mare: Comitetul Pentru Cultură şi Educaţie Socialistă al Judeţului Maramureş.

Lévi-Strauss, C., 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Idem., 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Rev. ed. Boston: Beacon Press.

Idem., 1970. *The Raw and the Cooked: Introduction to the Science of Mythology*: 1. New York: Harper Torchbooks.

Lévy-Bruhl, L., 1963. *L'âme primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lidtke, V., 1982. „Songs and Nazis: Political Music and Social Change in Twentieth--Century Germany". În *Essays on Culture and Society in Modern Germany*, ed. de D. King *et al.*, 167-200. College Station: Texas A&M University Press.

Idem., 1985. The *Alternative Culture: Socialist Labor in Imperial Germany*. Oxford: Oxford University Press.

Livezeanu, I., 1984. „Excerpts from a Troubled Book: An Episode in Romanian Literature". Cross Currents 3: 297-319.

Lockwood, W., 1974. „Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia". *Anthropological Quarterly* 47(3): 253-69.
MacArthur, M., 1981. „The Politics of Identity: Transylvanian Saxons in Socialist Romania". Disertaţie. Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts – Amherst.
MacCormack, C., 1980. „Nature, Culture and Gender: A Critique". În *Nature, Culture and Gender*, ed. C. MacCormack şi M. Strathern, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.
MacCormack, C. şi M. Strathern, ed., 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
McIntyre, R., 1975. „Pronatalist Policies in Eastern Europe". *Soviet Studies* 27(3): 366-80.
Maltz, D., 1978. „The Bride of Christ Is Filled with His Spirit". În *Women in Ritual and Symbolic Roles*, ed. J. Hoch-Smith şi A. Spring. New York: Plenum.
Manuscrisul de la Ieud, 1977. Ed. Mirela Teodorescu şi I. Gheţie. Bucureşti: Ed. Academiei.
Marian, S.F., 1890. *Nunta la români*. Bucureşti: Editura Academiei Române.
Idem., 1892. *Înmormîntarea la români*. Bucureşti: Editura Academiei Române.
Idem., 1893. *Vrăji, farmece şi desfaceri*. Bucureşti: Carol Gobl.
Idem., 1898. *Sărbătorile la români*. Bucureşti: Editura Academiei Române.
Marrant, J., 1977. „The Idea of Folk Tradition in Romania". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, University of Oregon.
Martin, E., 1985. „Good Death, Bad Death and Gender in Chinese Society". Comunicare prezentată la Conferinţa Comitetului reunit de Studii chineze şi al American Council of Learned Societies, „Ritual şi semnificaţia socială a morţii în societatea chineză", ianuarie 2-7.
Marx, K., [1867], 1957. *Capital*. Vol. 1. Trad. de E. Paul şi C. Paul. Londra: Dent.
Marx, K. şi F. Engels, [1932], 1970. *The German Ideology*. New York: International.
Masson, D., 1982. *Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie)*. Studii şi documente balcanice 4. Paris: Laboratorul de antropologie socială.
Matei, I. şi I. Mihăilescu, 1985. *Satul românesc: Studii*. Bucureşti: Ed. Academiei.
Mauss, M., 1950. „Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»". În *Sociologie et anthropologie*, 333-63. Paris: Presses Universitaires de France.
Idem., 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Trad. de I. Cunnison. New York şi Londra: W.W. Norton.
Meillasoux, C., 1973. „The Social Organization of the Peasantry. *Journal of Peasant Studies* 1(1): 81-90.
Meiţoiu, I., 1969. *Spectacolul nunţilor*. Bucureşti: Comitetul de Stat Pentru Cultură şi Artă.
Mihaly, I., 1900. *Diplome maramureşene din secolul XIV-XV*. Sighet.
Idem., 1934. *Reflexii asupra diplomelor maramureşene din secolul XIV-XV*. Sighet: Asociaţiunea Pentru Cultura Poporului Român din Maramureş.
Milosz, C., 1986. „An Interview with Czeslaw Milosz with N. Gardels". *New York Review of Books*, februarie 27, 1986.
Mintz, S., 1973. „A Note on the Definition of Peasantries". *Journal of Peasant Studies* 1(1): 91-1o6.
Mintz, S. şi E. Wolf, 1950. „An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)". *Southwestern Journal of Anthropology* 6(4): 341-68.
Mitford, J., 1963. *The American Way of Death*. New York: Simon and Schuster.
Morariu, T., 1944. „Emigrări maramureşene în Transilvania". *Transilvania* 75: 667-77
Moskoff, W., 1978. „Sex Discrimination, Commuting and the Role of Women in Romanian Development". *Slavic Review* 37(3): 440-56.

Idem., 1980. „Pronatalist Policies in Romania". *Economic Development and Cultural Change* 28(3): 597-614.

Mukařovský, J., 1979. *Aesthetic Function, Norm and Value as Social Facts.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Munn, N., 1974. „Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action". În *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* ed. J. Honigmann, 579-612. New York: Rand McNally.

Muşlea, I., 1972. „La mort-mariage: une particularité du folklore balkanique". *Cercetări etnografice şi de folclor.* Vol. 2: *Obiceiuri şi literatură populară,* 7-36. Bucureşti: Editura Minerva.

Muşlea, I. şi O. Bîrlea, 1970. *Tipologia folclorului.* Bucureşti: Editura Minerva.

Musset, D., 1981. *Le mariage à Moiseni, Roumanie.* Studii şi documente balcanice. Paris: Laboratorul de antropologie socială.

Needham, R., 1972. *Belief, Language and Experience.* Chicago: University of Chicago Press.

Nenola-Kallio, A., 1982. *Studies in Ingrian Wedding Laments.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.

Nistor, F., 1977. *Poarta maramureşeană.* Bucureşti: Editura Sport-Turism.

Nydon, J., 1984. „Public Policy and Private Fertility Behavior: The Case of Pronatalist Policy in Socialist Romania". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts-Amherst.

Ortner, S., 1973. „On Key Symbols". *American Anthropologist* 75: 1338-46.

Idem., 1974. „Is Female to Male as Nature Is to Culture?" În *Women, Culture and Society,* ed. de M. Rosaldo şi L. Lamphere, 67-88. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Idem., 1978. *Sherpas Through Their Rituals.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ortony, A., 1979. *Metaphor and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pamfile, T., 1913. *Agricultura la români.* Bucureşti: Socec.

Idem., 1914. *Sărbătorile la români.* Bucureşti: Socec.

Papahagi, T., 1925. *Graiul şi folclorul Maramureşului.* Bucureşti: Academia Română

Pascu, S., 1944. *Istoria Transilvaniei: Transilvania în lumina datelor geopolitice, istorice şi statistice.* Blaj: Lumina.

Peacock, J., 1968. *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of the Indonesian Proletarian Drama.* Chicago: University of Chicago Press.

Pine, F. şi P. Bogdanowicz, 1980. „Policy, Response and Alternative Strategy: The Process of Change in a Polish Highland Village". *Dialectical Anthropology* 7(1): 67-80.

Pliniu cel Bătrîn, 1981. *Naturalis Historiae Libri XXXVII.* Cartea a 7-a în vol. 2. Biblioteca Teubneriana, nr. 1651. Stuttgart: B.G. Teubner.

Pop, D., 1971. *Folcloristica Maramureşului.* Bucureşti: Editura Minerva.

Pop, M., 1958. „Măştile de lemn din Bîrseşti-Topeşti, Vrancea". *Revista de folclor* 3(1): 7-22.

Idem., 1971. „Folclorul în contemporaneitate". *Revista de etnografie şi folclor* 16(5): 351-68.

Idem., 1976. *Obiceiuri tradiţionale româneşti.* Bucureşti: Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste.

Pop, M. şi P. Ruxăndoiu, 1976. *Folclor literar românesc.* Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Pop-Câmpeanu, D., 1979. „Les fonctions signifiantes des costumes populaires roumains". *Buletinul Bibliotecii Române* 7(11): 233-78.

Popa, R., 1970. *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea.* Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Puşcariu, I., 1900. *Metropolia românilor ododocşi din Ungaria şi Transilvania.* Sibiu: Tipografia Arhidiecesane.

Radcliffe-Brown, A.R., 1964. *The Andaman Islanders.* New York: Free Press.
Randall, S., 1983. „The Household Estate Under Socialism: The Theory and Practice of Socialist Transformation and the Political Economy of Upland Peasant Workers in Romania". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts-Amherst.
Ratner, M., 1980. „Educational and Occupational Selection in Contemporary Romania: A Social Anthropological Account". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, American University
Reli, S., 1938. *Biserica ortodoxă română din Maramureş în vremurile trecute.* Cernăuţi: Editura Mitropoliei Bucovinei.
Rheubottom, D., 1980. „Dowry and Wedding Celebrations in Yugoslav Macedonia". În *The Meaning of Marriage Payments,* ed. J.L. Comaroff, 221-48. New York: Academic Press.
Richards, I.A., [1936], 1964. *The Philosophy of Rhetoric.* Oxford: Oxford University Press.
Ricoeur, P., 1977. *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language.* Trad. de R. Czerny *et al.* Toronto: University of Toronto Press.
Rîpă, I., 1972. „Balada *Mioriţa* în colindele maramureşene". In *Comunicări ştiinţifice pe teme folclorice 1970-71,* ed. M. Cupcea, 86-91. Baia Mare: Comitetul Pentru Cultură şi Educaţiei Socialistă al Judeţului Maramureş.
Rosaldo, M., 1984. „Toward an Anthropology of Self and Feeling". În *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion,* ed. R. Shweder şi R. LeVine, 137-57. Cambridge: Cambridge University Press.
Rosaldo, R., 1984. „Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of the Emotions". În *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society, Proceedings,* ed. E. Bruner, 178-95. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
Rosetti, A., 1975. *Limba descîntecelor româneşti.* Bucureşti: Editura Minerva.
Ruxăndoiu, P., ed., 1967. *Folclor poetic.* Vol. 1. Bucureşti: Societatea de ştiinţe istorice şi filologice din Republica Socialistă România.
Sacks, S., 1978. *On Metaphor.* Chicago University of Chicago Press.
Sahlins, M., 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Idem., 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.
Salzmann, Z., 1981. „Naming Persons in Bigăr, A Czech-speaking Village in the Southern Romanian Banat". *Working Papers in Sociolinguistics* 89: 1-32.
Sampson, S., 1980. „National Integration Through Socialist Planning: An Anthropological Study of a Romanian New Town". Disertaţie, Departamentul de Antropologie, University of Massachusetts-Amherst.
Idem., 1982. *The Planners and the Peasants: An Anthropological Study of Urban Development in Romania.* South Jutland, Denmark: Institute of East-West Studies.
Idem., 1983. „Rich Families and Poor Collectives: An Anthropological Approach to Romania's «Second Economy»". *Bidrag til Ostatsforskning* 11(1): 34-43.
Sanders, I., 1949. *Balkan Village.* Lexington, Ky.: Greenwood Press.
Idem., 1982. „Church-State Relationships in Southeastern Europe". *East European Quarterly* 16(1): 59-71.
Scheper, G., 1971. „The Spiritual Marriage: The Exegetic History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages". Disertaţie, Princeton University.
Scheper-Hughes, N., 1979. *Saints, Scholars and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland.* Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.
Segalen, M., 1983. *Love and Power in the Peasant Family.* Trad. de S. Matthews. Chicago: University of Chicago Press.

Senn, H., 1982. *Were-Wolf and Vampire in Romania.* Boulder, Colo.: East European Monographs.

Seton-Watson, R., 1963. *A History of the Romanians: From Roman Times to the Completion of Unity.* (f.l.): Archon Books.

Shafir, M., 1985. *Romania: Politics, Economy and Society.* Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Shanin, T., 1979. „Defining Peasants: Conceptualizations and De-conceptualizations Old and New in a Marxist Debate". *Peasant Studies* 8: 38-60.

Shils, E., 1981. *Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Silverman, C., 1983. „The Politics of Folklore in Bulgaria". *Anthropological Quarterly* 56(2): 55-61.

Silverstein, M., 1976. „Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description". În *Meaning in Anthropology,* ed. K. Basso şi H. Selby, 11-55. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Idem., 1979. „Language Structure and Linguistic Ideology". In *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels,* ed. P. Clyne *et al.* Chicago: Chicago Linguistics Society.

Idem., 1981 a. „Metaforces of Power in Traditional Oratory". Comunicare prezentată la Departamentul de Antropologie, University of Chicago.

Idem., 1981 b. „Naming Sets Among the Worora". Comunicare prezentată la Departamentul de Antropologie, University of Chicago.

Simić, A., 1969. „Management of the Male Image in Yugoslavia". *Anthropological Quarterly* 42(2): 89-101.

Idem., 1973. *The Peasant Urbanites.* New York: Seminar Press.

Simion, P., 1972. *Cimitirul vesel.* Bucureşti: Editura Pentru Turism.

Slavjanskaja, O., 1887. *Opisanie russkoj krestjanskoj svad'by s tekstom i pesnjami.* Moscova.

Sokolov, Y., 1950. *Russian Folklore.* New York: Macmillan.

Stahl, H., 1939. *Nerej: un village d'une région archaïque.* Vol. 2: *Les manifestations spirituelles.* Bucureşti: Institute des Sciences Sociales de Roumanie.

Idem., 1980. *Traditional Roumanian Village Communities: Subjection and Capitalist Penetration.* Trad. de D. Chirot şi H.C. Chirot. Cambridge: Cambridge University Press.

Idem., 1983. *Eseuri critice.* Bucureşti: Editura Minerva.

Stahl, P., 1973. „L'organisation magique du territoire villageois roumain". *L'homme* 13(3): 150-62.

Idem., 1979 a. „L'identité: quelques exemples balkaniques". În *Etudes et documents balkaniques: sociétés traditionnelles balkaniques,* 144-69. Paris: Laboratoire d'anthropologie sociale.

Idem., 1979 b. „The Rumanian Farm Household and the Villagc Community". În *Anthropology and Social Change in Rural Areas,* ed. B. Berdichewsky, 235-43. Haga: Mouton.

Stăniloae, D., 1939. *Ortodoxie şi romanism.* Sibiu: Tipografia Arhidieceză.

Stoicescu, N., 1978. *Vlad Tepeş – Prince of Walachia.* Bucureşti: Ed. Academiei.

Stoker, B., 1897. *Dracula.* Londra: Constable.

Strathern, A., 1982. „Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from the New Guinea Highlands". În *Death and the Regeneration of Life,* ed. M. Bloch şi J. Parry, 111-33. Cambridge: Cambridge University Press.

Suliţeanu, G., 1952. „Viaţa cîntecului popular în comuna Ieud". *Muzica* 2: 78-79.

Sutherland, A., 1977. „The Body as Symbol Among the Rom". În *The Anthropology of the Body,* ed. J. Blacking, 375-90. New York: Academic Press.

Szelenyi, I., 1981. „Urban Development and Regional Management in Eastern Europe". *Theory and Society* 10(2): 169-204.

Idem., 1982. The Intelligentsia in the Class Structure of State-Socialist Societies." În *Marxist Inquiries,* ed. M. Burawoy şi T. Skocpol, 287-326. Chicago: University of Chicago Press.

Şeuleanu, I., 1985. *Poezia populară de nuntă.* Bucureşti: Editura Minerva.

Ştefănescu, I., 1968. *Arta veche a Maramureşului.* Bucureşti: Editura Meridiane.

Ştefănescu, Ş., 1984. *Naţiunea română.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Şter, I., 1980. *Antologie de folclor din judeţul Maramureş.* Vol. 1: *Poezia.* Baia Mare: Asociaţia Etnografilor şi Folcloriştilor din Judeţul Maramureş.

Tambiah, S.J., 1981. „A Performative Approach to Ritual". *Proceedings of the British Academy, London,* Vol. 65 (1979). Londra: British Academy.

Tănase, A. şi E. Gheorghe, ed., 1984. *Dimensiuni şi funcţii ale culturii în socialism.* Bucureşti: Ed. Academiei.

Thomas, L.V., 1980. *Anthropologie de la mort.* Paris: Payot.

Thompson, E.P., 1979. „Folklore, Anthropology and Social History". În *Studies in Labor History,* Brighton, Sussex: J.L. Noyce. (Retipărită de *Indian Historical Review* 3[2]: 247-66, 1978.)

Todorov, T., 1982. *Symbolism and Interpretation.* Trad. de C. Porter. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Traube, E., 1983. „Marcel Mauss and the Analysis of Gift-Exchange". Prelegere la University of Chicago.

Tucker, R., 1978. *The Marx-Engels Reader.* ed. a 2-a, New York: W.W. Norton.

Turner, T., 1976. „Family Structure and Socialization". În *Explorations in General Theory in Social Science,* Vol. 1, ed. J. Loubser. New York: Free Press.

Idem., 1977. „Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites of Passage". In *Secular Ritual,* ed. S. Moore şi B. Meyerhoff, 53-70. Amsterdam: Van Gorcum.

Idem., f.d. „The Social Skin". Departamentul de Antropologie, University of Chicago, fotocopie.

Turner, V., 1969. *The Ritual Process.* Chicago: Aldine Press.

Turnock, D., 1974. *An Economic Geography of Romania.* Londra: Bell.

Twitchell, J., 1981. *The Living Dead: A Study of the Vampire in Romantic Literature.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Ţiplea, A., 1906. *Poezii populare din Maramureş.* Bucureşti: Editura Academiei Române.

Vajda, M., 1981. *The State and Socialism.* Trad. de Allison and Busby Ltd. New York: St. Martin's.

Valeri, V., 1980. „Notes on the Meaning of Marriage Prestations among the Huaulu of Seram". În *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia,* ed. J. Fox, 128-92. Cambridge: Harvard University Press.

Idem., 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii.* Chicago: University of Chicago Press.

Vancea de Buteasa, I., 1893. *Euchologiu.* Blasiu: Seminar Archidiecesana.

Van Gennep, A., 1946. *Manuel du folklore français contemporain.* Vol. 2: *Du berceau à la tombe.* Paris: Picard.

Idem., 1960. *The Rites of Passage.* Trad. de M.B. Vizedom şi G.L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

Verdery, K., 1983 a. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic and Ethnic Change.* Berkeley şi Los Angeles: University of California Press.

Idem., 1983 b. „History as Fetish and Food as Symbol: The Collective Construction of Nationalist Culture in Romania". Comunicare prezentată la întîlnirea anuală a American Anthropological Association, Chicago.

Idem., 1985. „The Unmaking of an Ethnic Collectivity: Transylvania's Germans". *American Ethnologist* 12(1): 62-83.

Vernant, J.P., 1981. „Death in Two Faces". În *Mortality and Immortality,* ed. de S. Humphreys şi H. King, 285-92. New York: Academic Press.

Vološinov, V.N., 1973. *Marxism and the Philosophy of Language.* Trad. de L. Matejka şi T.R. Titunik. New York: Seminar Press.

Vulpe, M., 1984. „Subdialectul maramureşean". În *Tratatul de dialectologie românească*, ed. de V. Rusu, 320-53. Craiova: Scrisul Românesc.

Vulpesco, M., 1927. *Les coutumes roumaines périodiques*. Paris: Librairie Emile Larose.

Wallerstein, I., 1974. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century*. New York: Academic Press.

Warner, W., 1959. *The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Weber, E., 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Weiner, A., 1980. „Reproduction: A Replacement for Reciprocity". *American Ethnologist* 7(1): 71-84.

Williams, R., 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, L., 1975. *The Annotated Dracula*. New York: Ballantine Books.

INDEX

D

E

F

G

H

Î

J

K

L

M

S

Ş

T

Ţ

CUPRINS

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Euthepei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*

39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonius din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului: ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*
14. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica* (vol. I)

În pregătire:

Jean Delumeau – *Păcatul şi frica* (vol. II)
Cicero – *De divinatione*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
J. Derrida – *Fantomele lui Marx*
Vl. Jankélévitch – *Iertarea*
Mihail Psellos – *Cronografia. Cronici bizantine*





Bun de tipar: ianuarie 1998 Apărut: 1998
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

POLIROM

Ritualurile specifice analizate de Gail Kligman sînt momentele cele mai importante din ciclul vieţii, pentru că ele produc şi reproduc ordinea socială însăşi, adunînd laolaltă ciclurile structurale ale dezvoltării individuale şi sociale. Ritualurile ciclului vieţii, în particular, pot fi privite ca expresii condensate, simbolice, ale naturii şi dimensiunilor relaţiilor şi schimburilor sociale. Nunţile şi funeraliile redirecţionează relaţiile sociale şi, astfel, afectează instituţiile economice. Ele reclamă participare socială, reprezentînd astfel transformarea rituală a indivizilor ca o transformare a colectivităţii. Pe parcursul acestor evenimente, categoriile ordonatoare de credinţe, valori şi coduri de acţiune sînt reunite laolaltă şi reorganizate. Dezordinea – boala, moartea subită sau răzvrătirea – poate fi astfel înglobată în experienţă, într-un mod care dă sens, şi să devină inteligibilă. Cazul cel mai evident este nunta mortului – o căsătorie simbolică desfăşurată în timpul funeraliilor unei persoane nubile, dar necăsătorite. Prin intermediul mişcării ciclice a indivizilor în timp şi spaţiu, acest complex de ritualuri privind nunta, înmormîntarea şi nunta mortului constituie microcosmosul simbolic al proceselor de continuitate şi transformare culturală.

GAIL KLIGMAN este profesor în cadrul Departamentului de Sociologie de la University of California, Los Angeles (SUA). Este doctor în sociologie (teză susţinută la University of California, Berkeley). A predat antropologie la University of Texas Austin, Ion Ratiu Visiting Chair of Romanian Studies, Government, Georgetown University şi University of Chicago (Departamentul de Antropologie). Preocupările sale ştiinţifice vizează domenii cum sînt: sociologia politică, antropologia culturală, naţionalismul şi etnicitatea, cu precădere în spaţiul central şi est-european (a efectuat repetate stagii de documentare şi cercetare în anii '70-'80 în România, în special în Maramureş). Personalitate ştiinţifică avînd ample contribuţii interdisciplinare, Gail Kligman face parte din consiliul editorial al unor reviste de prestigiu şi are o prodigioasă activitate ştiinţifică. Dintre cărţile ei amintim: *Căluş: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago (1981); *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, University of California Press (1988).



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-027-6